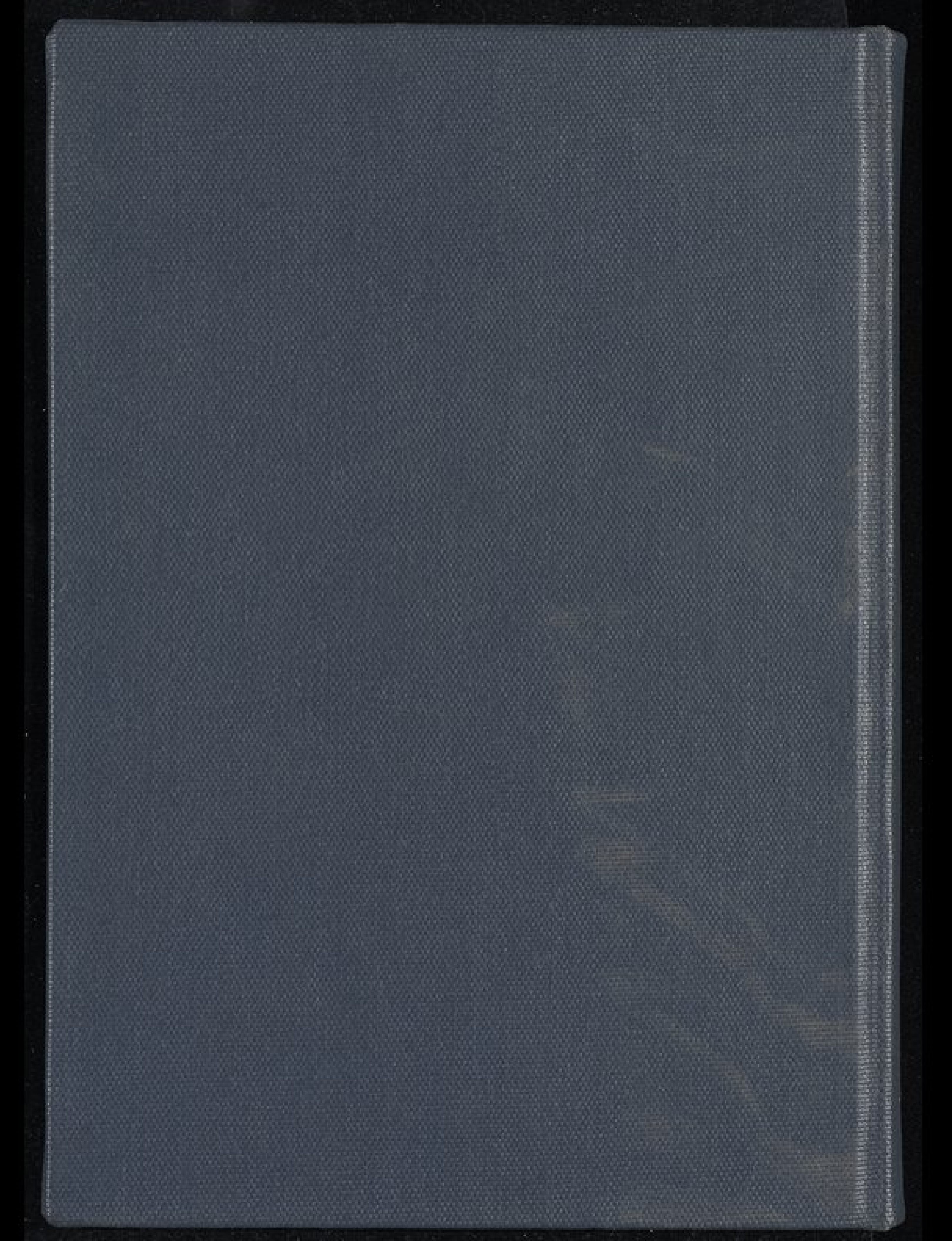
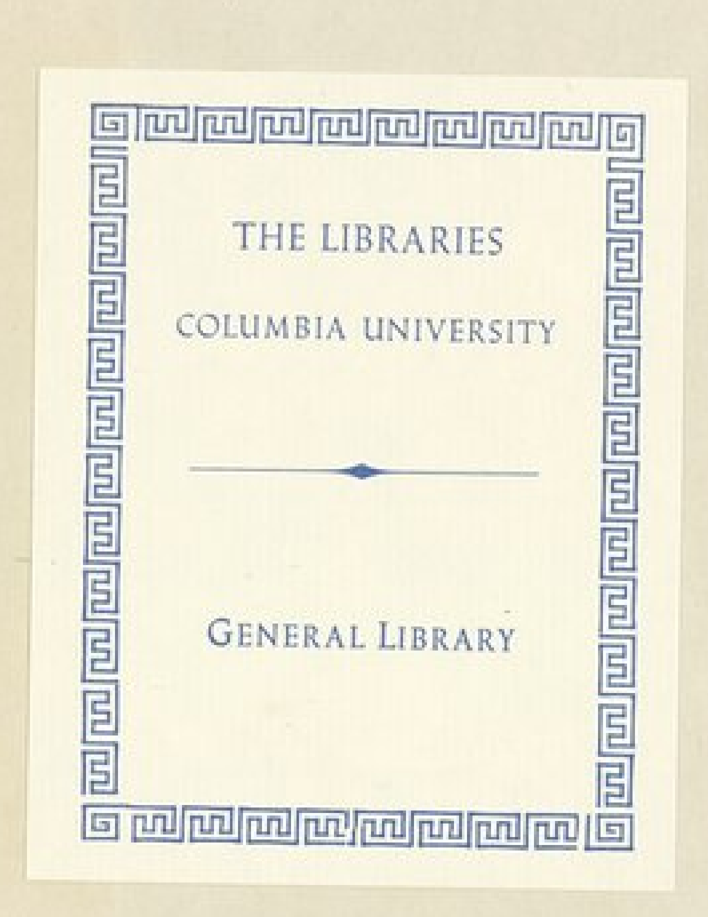
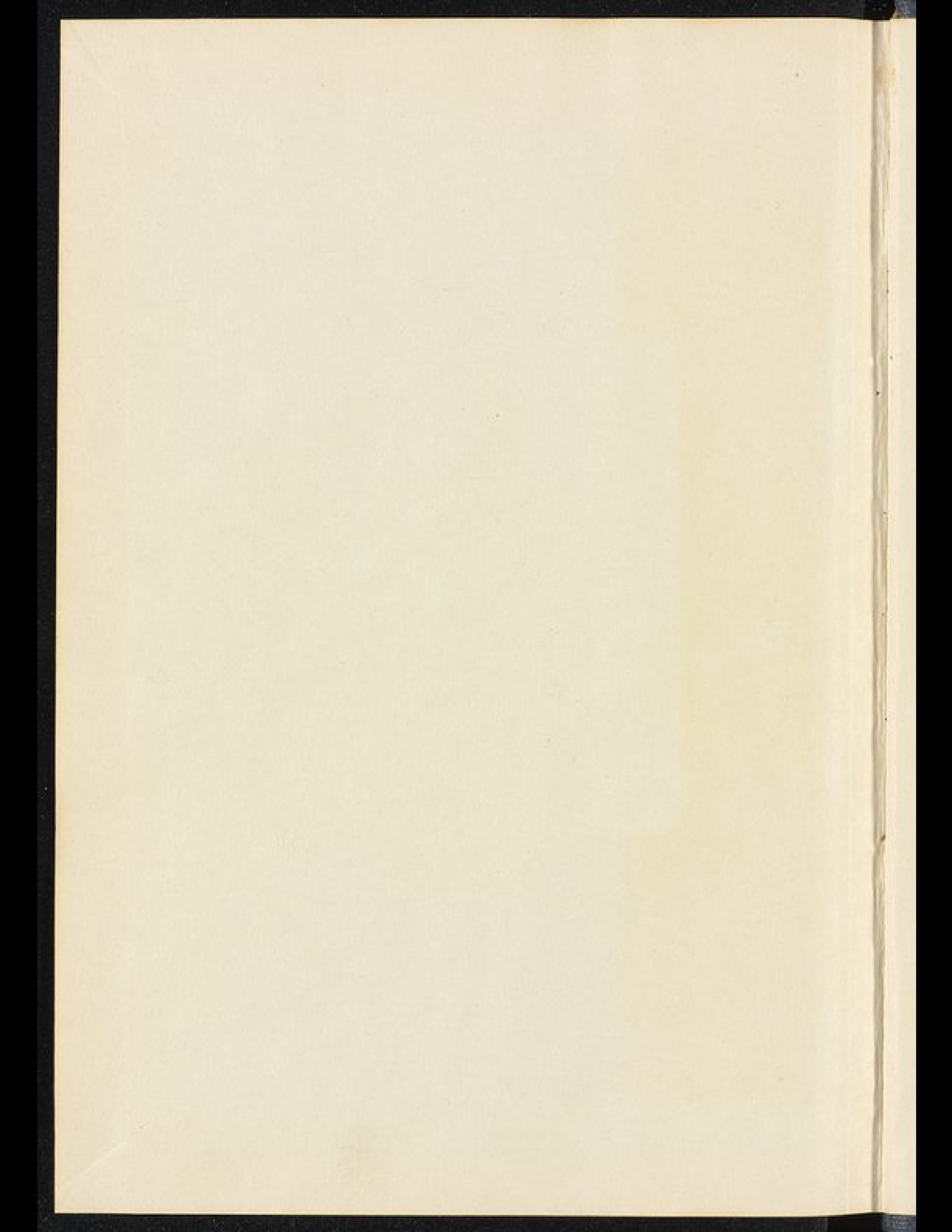
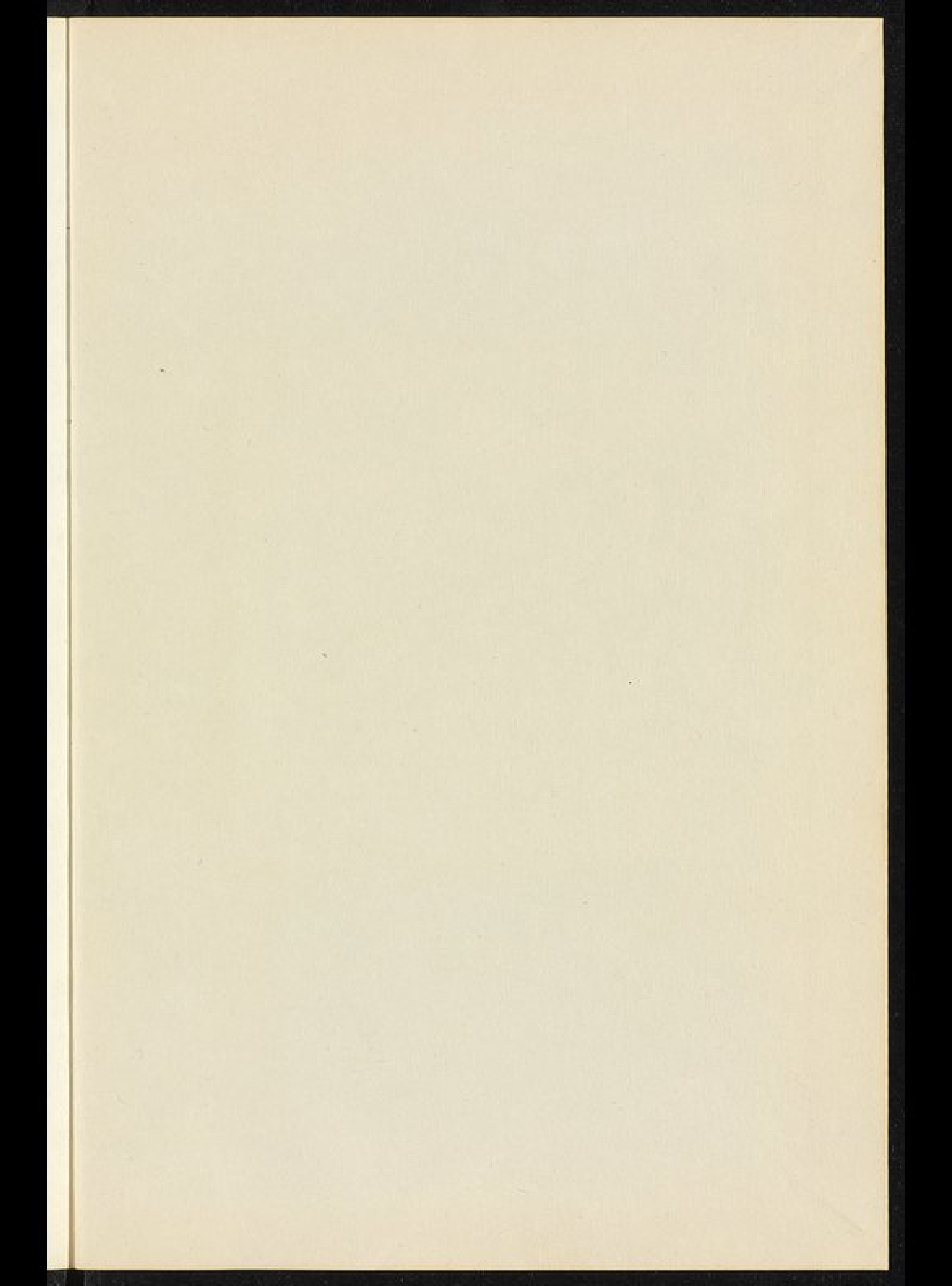
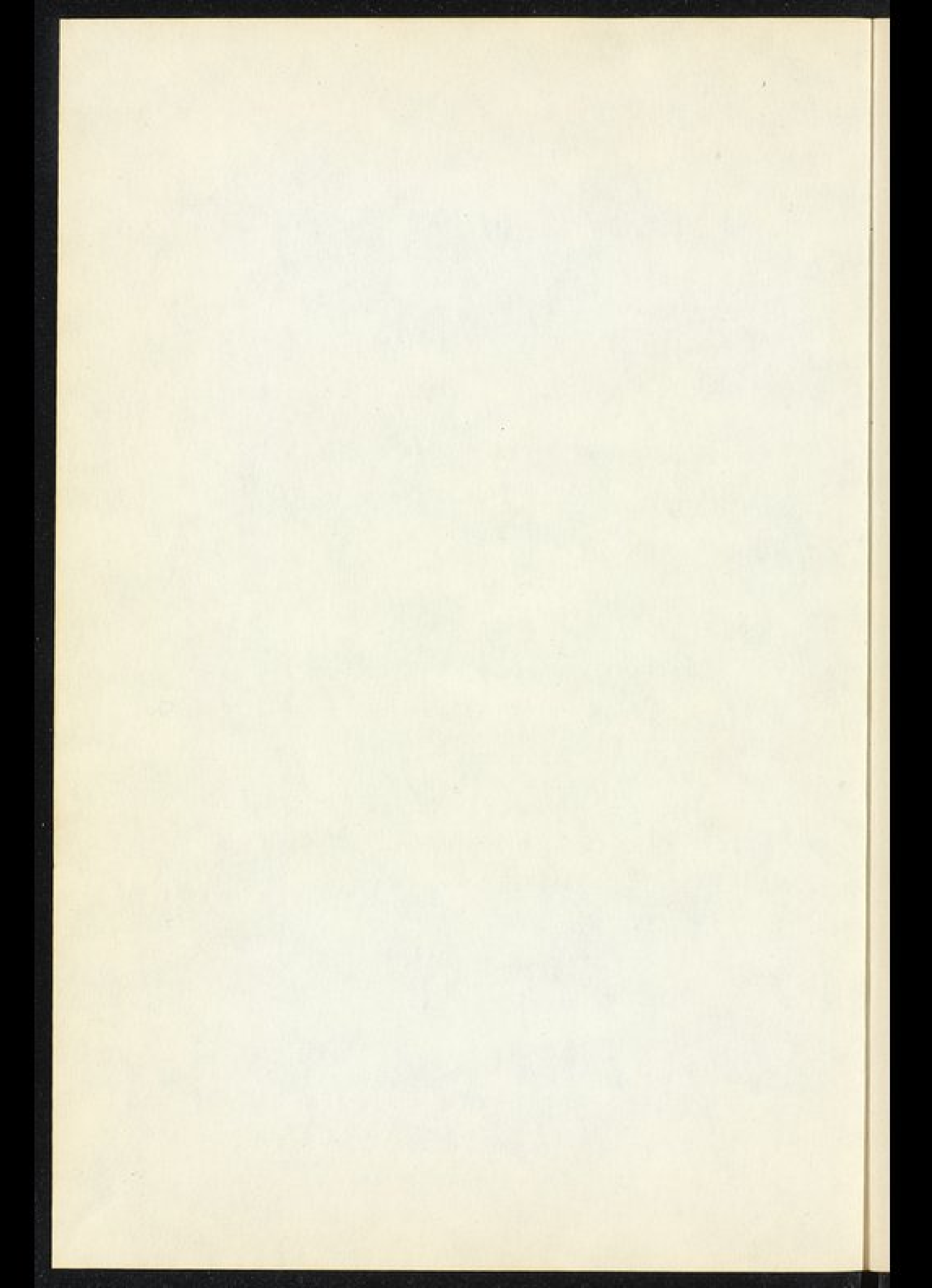
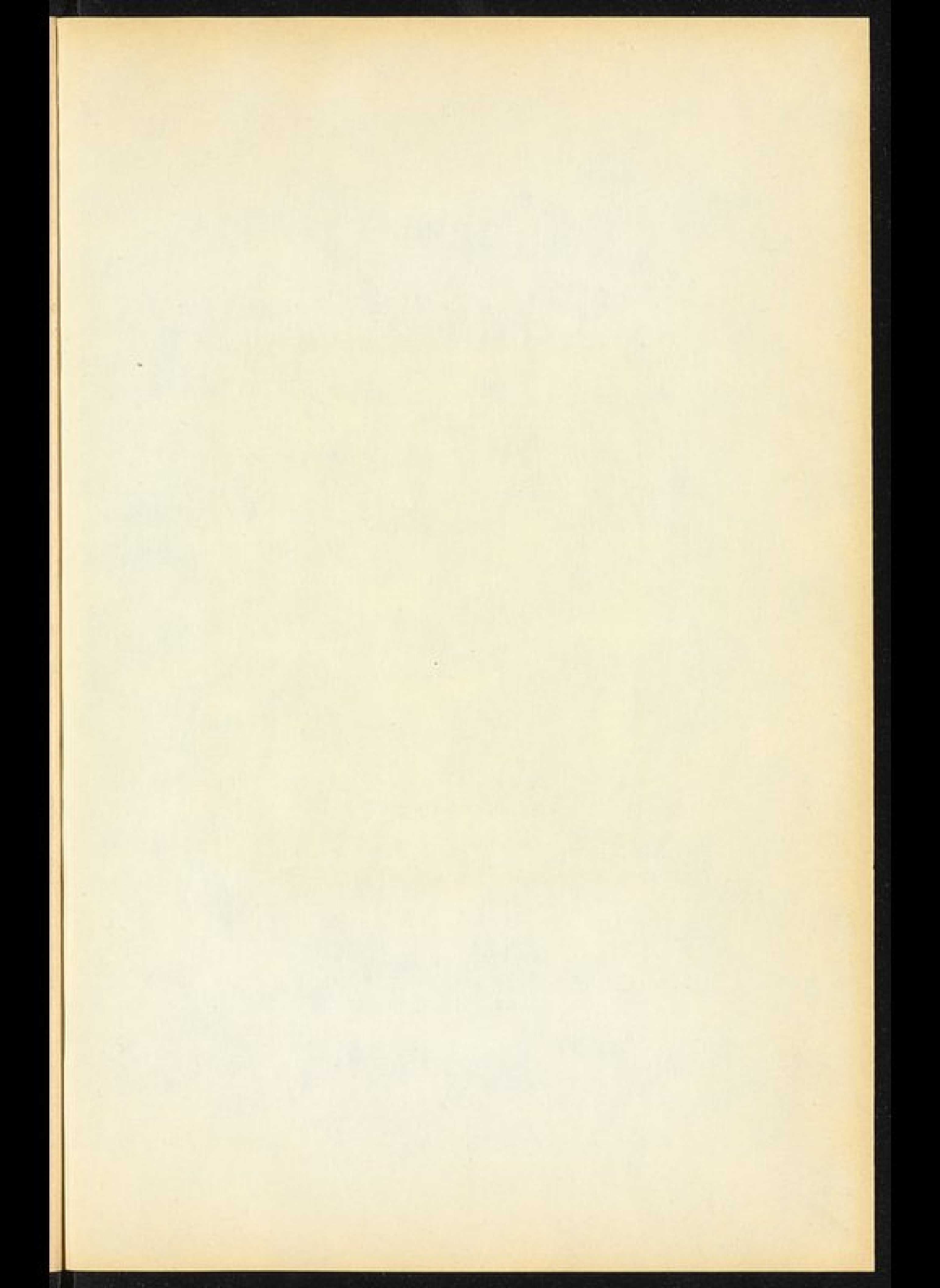












موافقة صحيح المنقول

لصريح المعقول

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد ، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية

المولود في سنة ٦٦١ والمتوفى في سنة ٧٢٨ من الهجرة
رحمه الله تعالى ! وغفر لنا وله وللمؤمنين !

بتحقيق

محمد محيي الدين عبد الحميد
أستاذ في كلية أصول الدين

و

محمد حامد الفقي
رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية

الجزء الأول

هذه الطبعة على نسخة خطية من ذخائر المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة

مطبعة السنة المحمدية
١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥١ م

فهرس

الجزء الأول من كتاب موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول

(١) ذكر المؤلف أنه الثامن عشر ولكنه ذكر قبل ذلك ثمانية عشر دليلا فالتزمنا بما ذكر فاطرد العدد فيما يأتى من الأدلة

انتهى بعون الله فهرس الجزء الأول من كتاب موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لمؤلفه الإمام ابن تيمية

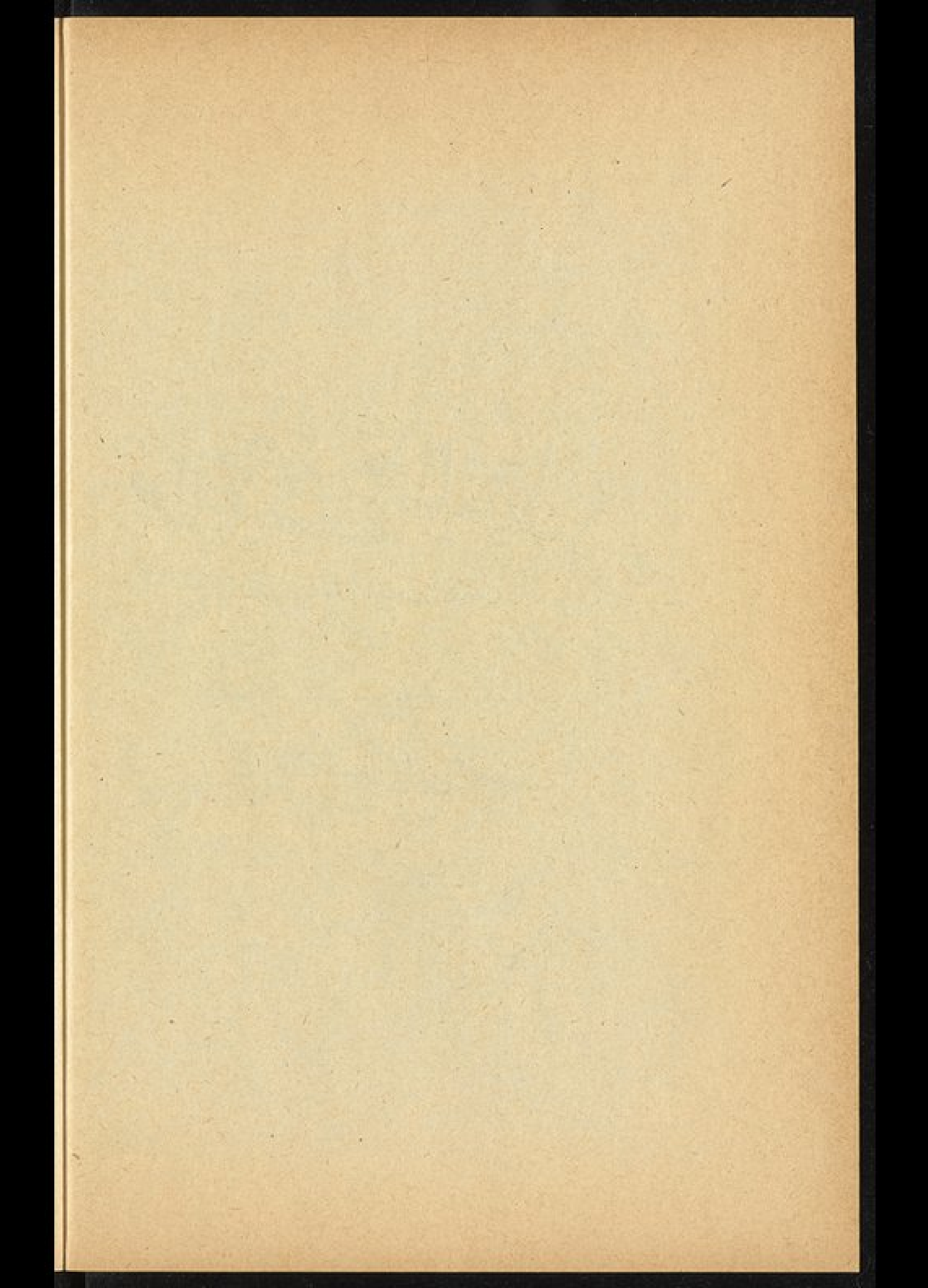
مُوافقة صحيح المنقول

لصريح المعقول

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية



ابن تيمية

« لمحات من تاريخه وفكره ونضاله مع الفلاسفة والكلاميين »

تمهيد : الحمد لله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، والصلاة والسلام على محمد عبد الله ورسوله ، ما ترك شيئا يقربنا من الجنة إلا أمرنا به ، ولا شيئا يبعدنا عن النار إلا بينه ونهانا عنه .

« و بعد » مرة ثانية يتفضل أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ الكبير العلامة محمد حامد الفقى فيجندنا لتقديم كتاب إمام جليل من أئمة الإسلام ، وعلم من أعلام الفكر العالمى ، و بطل دينى شهدته الوغى مغوارا كرارا ، يتحين الموت فى سبيل الله ، وشهيدا من شهداء حرية الفكر وثبات العقيدة وعزة الإيمان ، هو شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، و إن تاريخ الفكر الإنسانى لم يسجل فى صحائفه المشرقة مثل ما سجل لهذه العبقرية النادرة الوجود ـ حاشا رسل الله ـ من خصائص الأصالة الذاتية ، وقوى الإبداع ، وتجلية الحق من الدين والفكر ، والبصر البصير فى النقد ، والعدالة العادلة فى الحكم على قيم الفكر وقضايا العقل ، ولم يسجل تاريخ البطولة الدينية مثل ما سجل لبطولة الإمام من قوة وصبر وجلاد وجهاد فى مظهريه الروحى والمادى ، و بقوتيه الفكرية والآلية ، فقد سجل التاريخ له فى ميدان الجهاد بالبيان والفكر . وفى ميدان الجهاد بالسيف والثبات والطعان : ما يجعل ابن تيمية فى مقدمة الأبطال الذين جاهدوا فى الله حق جهاده ، لا يثنيه عسف ، ولا يخيفه بطش ، ولا يوهنه وعيد يرعد ، أو جبروت يتوعد ، ولا ينال من عزائمه جور ضالع الظلم مع العنت والاستبداد ، لقد جعل اللهَ وحدَه ربه وسيده ومولاه ، فاستمد من ذله لربه العزة ، ومن عبوديته له القوة ، كان مع الله فكان الله معه .

العصر الذي نشأ فيه : البيئة بمعانيها المتعددة أثر محسوس فى تكوين الذات الإنسانية وتقويمها . ولذا نذكر لمحة عن العصر الذى عاش فيه وعن تاريخه ، لعلها تعيننا على فهم حقيقة عبقرية الشيخ ووجهتها فى مناحى الفكر والوجود ، وتحديد معالم هذه الشخصية العالمية .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق « كان ابن تيمية فى عصر اضطراب وقلق يشمل بلاد الإسلام . وكان المسلمون عرضة لغارات المهاجمين لهم من الخارج ، وكانوا عرضة للفرقة والشقاق بين أهل المذاهب والفرق منهم » ويقول بروكلمان : « هذا القلق المطرد فى الوضع السياسى الذى اختصر سنى حكم السلاطين ، ولم يسمح لهم إلا نادرا بأن يموتوا حتف أنفهم ، استتبع حالة من القلق وعدم الاطمئنان تهددت رجال البلاط والحكومة جميعا فى أرواحهم وممتلكاتهم ، مما لم تستهدف لمثله طبقة حاكمة من قبل إلا فى أسوأ أيام الدولة الرومانية ، فقد عجز الموظفون — حتى أقدرهم — عن الاحتفاظ بمناصبهم أكثر من ثلاث سنوات إلا فى القليل النادر ، وكم من قاض أسند إليه القضاء ثم عزل عنه عشر مرات متواليات أو يزيد ، ليس هذا فقط ، بل كان ثمة نفوذ فقهاء السنة « يقصد فقهاء المذاهب » ورادعهم المعنوى ، أولئك الفقهاء الذين لم يتورعوا عن اضطهاد رجل صالح مؤمن بالله أصدق الإيمان وأشده ، كابن تيمية الحنبلى » ويقول جولدزيهر « وإن آثار التخريب المغولى أوجدت فى الدولة الإسلامية حينئذ شعورا عميقا بالألم والتفجع ، فكانت مواتية لإيقاظ ضمير الأمة الإسلامية ، وحملها على إحياء الإسلام وبعث قوته ، وذلك بالرجوع إلى السنة التي جر تغييرها إلى غضب الله ومقته ، غير أن الحكومات الزمنية ، وكذا السلطات الدينية لم تشارك ابن تيمية فى غيرته وحماسته لأن شعارها هو عدم إثارة ما يخيم عليه الهدوء والسكينة ، فضلا عن أن المسلمين لا يستطيعون أن يعودوا القهقرى ، لأنهم يواجهون منذ عدة قرون نتائج تاريخية فى

ميدان الاعتقاديات والأحكام الشرعية يتحتم عليهم احترامها كأنها من صميم السنة»

هذا عصر ابن تيمية ، ولولا الحكومات ولولا الفقهاء والصوفية ـ وهم السلطة الدينية فى ذلك العصر ـ لغيرت دعوة ابن تيمية معالم التاريخ فى الأمم الإسلامية ، ولأعادت إليها روح القوة الدينية التى تستلهم الكتاب والسنة روحية الإيمان العميق الصحيح .

مولده : ولد الإمام فى حران قريبا من دمشق فى عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ ـ ٢٢ يناير سنة ١٢٦٣ م فى عصر طمأنينتُه قلقٌ ، وسكونُه اضطرابٌ وثورة ، فكانت الأخلاق والعواطف ـ بل والعقائد ـ صورة لذلك العصر ، عصر الحروب الصليبية ، وقد بدأت تنحسر موجاتها الطاغية ، ولما تندمل جراحات المسلمين منها ، والغارات التترية راح يتلظى سعيرها ويحتدم أوارها ، عصر دولة المماليك البحرية فى مصر والشام ، وقد عاصر من سلاطينهم بيبرس وتوفى فى عهد الملك الناصر قلاوون .

نشأته وبيته : نشأ فى بيت كريم يزدهر بالعلم ، ويشرق بالدين ، ويرف بالتقوى ، ووالده هو الإمام شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن تيمية الذى يقول عنه الحافظ الذهبى « كان إماما محققا كثير الفنون . وتوفى سنة ٦٨٢ » أى وسن ابنه أحمد : إحدى وعشرون سنة ، وجده هو الإمام شيخ الإسلام مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية ، ويحدثنا عنه الحافظ الذهبى ، فيقول « كان معدوم النظير في زمانه ، رأسا فى الفقه وأصوله ، وصنف التصانيف ، واشتهر اسمه وبعد صيته » وقد توفى مجد الدين سنة ٦٥٢ هـ وكانت جدة ابن تيمية من رواة الحديث ، وأم جده محمد كانت واعظة جليلة ، وكان من نساء آل تيمية نساء محدثات .

فى هذا البيت الورع التقى المتدين نشأ ابن تيمية ، فأشرب العلم والدين ،

ونهج كآله علما وتدينا ، و إليك ما يقوله عنه الحافظ الذهبي « نشأ رحمه الله فى تصون تام وعفاف وتأله وتعبد واقتصاد فى الملبس والمأكل » .

الهجرة إلى دمشق : خشى والد الإمام من جور التتر فلم يجد مفرا من مغادرة حران ، فما أتى ليل من عام ٦٦٧ هـ حتى احتوى ذلك الليل والد الإمام فارا بجميع أهله ، قاصدا دمشق ، وكل ثروة هذه الأسرة الطيبة من الكتب محمولة على عجلة لعدم الدواب ، وشاء الله أن يبتلى هذه الأسرة فغاصت العجلة فى الرمل من ثقل ما تحمل من كتب ، حتى كاد يدركهم عدوهم ، فجاهدوا وابتهلوا إلى الله ، فنجاهم فوصلوا دمشق سالمين ومعهم كتبهم سالمة .

طلبه للعلم : تعلم الخط والحساب فى المكتب وحفظ القرآن ، وأقبل على الفقه وقرأ العربية على ابن عبد القوى ، ثم فهمها وأخذ يتأمل كتاب سيبويه حتى فهم النحو ، وأقبل على التفسير إقبالا كليا حتى حاز فيه قصب السبق وأحكم أصول الفقه وغير ذلك ، وتتلمذ أيضاً على أبيه وغيره من أجلاء الشيوخ وأرباب المعرفة فى عصره ، وسمع الحديث من شيوخه حتى ليربو عدد من سمع منهم على مائتى شيخ سمع الكتب الستة ومسند ابن حنبل ومعجم الطبرانى الكبير ، حتى قال عنه الحافظ أبو الحجاج المزى « مارأيت أحدا أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولاأتبع لهما منه » .

ثقافته وسعة اطلاعه : وهكذا نهل ابن تيمية من كل مناهل العلم والمعرفة منقولها ومعقولها ، حتى انتهت إليه الإمامة فى العلم والعمل ، فهو ذو الخبرة الدقيقة فى فن الحديث رواية ودراية والمعرفة التامة بالرجال وطبقاتهم وجرحهم وتعديلهم ، وهو البصير بصراً تاماً بالتفسير والفهم الدقيق لمعانى كتاب الله « وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين ـ فضلاً عن المذاهب الأربعة ـ فليس له فيه نظير ، وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً ، ومعرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب ـ وكان رأساً فى معرفة الكتاب والسنة ، بحراً فى النقليات

وجميع علوم الإسلام أصولها وفروعها ، دقها وجلها ، فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه ، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق ، وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا ، وإن سمى المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم ، وإن لاح ابن سينا يقدُم الفلاسفة فَلَّهم ، وله اليد الطولى فى معرفة العربية والصرف واللغة ، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند ، بحيث يصدق عليه أن يقال : كل حديث لايعرفه ابن تيمية فليس بحديث ، ولكن الإحاطة لله » هذا مايقوله الحافظ الذهبي وناهيك به من حجة صدوق .

استوعب ابن تيمية كل هذا ، وتصرف فيه حتى كوّن منه وحدة من الثقافة الرفيعة بعقله الناضج وفكره الثاقب ، وذكائه النادر اللماع ، ذلك لأنه يفهم أن المسلم الناصح لنفسه يجب عليه بعد فهم كتاب الله وسنة رسوله أن ينهل من كل علم ويعب من كل معرفة ، فلا عجب أن رأينا ابن تيمية مقبلا فى شغف وولوع ، يروى غلته الصادية من كل مناهل العرفان ، فتعلم الفلسفة وفهم دقائقها ومذاهبها المتباينة من يونانية وإسلامية ، وهندية وفارسية ، ودرس التصوف درساً جيداً حتى أصبح الخبير باصطلاحاتهم وأساطيرهم الوثنية ، وغاياتهم التى تهدف إلى قلب الإسلام ودولته ، ودرس الكلام جيداً فى شتى مدارسه ومذاهبه ، ومادرس كل هذا إلا لإيمانه بأن من يتصدى للذياد عن الدين يجب عليه أن يكون خبيراً بمعارف أعداء الدين ، ليدفع عن دينه الحق غوائلهم دفاعاً يعتمد على الخبرة التامة بكيدهم ، ويوضح لنا غايته من تعلمه كل هذا بقوله عمن يريد الحكم بين الناس بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التى يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم « وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة ، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم ، ثم اعتبار هذه المعانى بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف[1] » . ويقول فى موضع آخر « وذلك

---

(١) ص ٢٥ من الجزء الأول من موافقة صحيح المنقول .

ـ أى الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ـ يكون بشيئين : أحدهما معرفة الكتاب والسنة ، والثانى معرفة معانى الألفاظ التى ينطق بها هؤلاء المختلفون ، حتى يحسن أن يطبق بين معانى التنزيل ومعانى أهل الخوض فى أصول الدين ، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه[1] » وقد طبق ابن تيمية هذا فى حياته الفكرية والدينية ، فاستطاع هدم الفلسفة بالفلسفة والتصوف بنفس التصوف ، والكلام بمعرفة الكلام ، أعنى بيّن تناقض قضايا هذه المعارف وتخالفها ، وأدال من قيمها الفكرية ، وكر عليها بالأدلة العقلية يهدم باطلها ، ويطيح بضلالها ، مقارنا بين ما تدعو إليه وبين دعوة الله الحق ، حتى يجلى بوضوح مبلغ ما بين الدين الحق وبين هذه المذاهب المختلفة من تباين يدمغها بالزيغ والجهالة والضلالة ، بل ما بينها وبين قضايا العقل الصريح من مخالفة بينة واضحة .

نبوغه المبكر : وقد باكر ابنَ تيمية نبوغُه الفذ ، وهو فى نضرة شبابه حتى انبهر أهل دمشق من فرط ذكائه ، وسيلان ذهنه وقوة حافظته ، وسرعة إدراكه وهو ابن بضع عشرة سنة ، فالحافظ الذهبى يقول عنه « ناظر واستدل وهو دون البلوغ ، وبرع فى العلم والتفسير ، وأفتى ودرس وله نحو العشرين سنة ، وصنف التصانيف وصار من كبار العلماء فى حياة شيوخه ، ولذلك لما توفى والده ـ وكان من أئمة الحنابلة ـ قام مقامه مرة فى تدريس الفقه على مذهب الإمام أحمد وفى تفسير القرآن » غير أن ابن تيمية بعد ذلك لم يتقيد بمذهب خاص ، بل كان يستمد الفقه من الكتاب والسنة .

ذكاؤه وحافظته : وابن تيمية نسيج وحده فى الذكاء وقوة الحافظة ، ويصفه الحافظ الذهبى بأنه كان آية فى الذكاء وسرعة الإدراك ، وأنه كان يتوقد ذكاء ويصفه السيوطى بقوله « فوالله مارمقت عينى أوسع علما ولا أقوى ذكاء من

(١) موافقة صحيح المنقول (ص ٤١ ج ١) .

رجل يقال له ابن تيمية» أما حافظته فكانت عجبا عجابا ، لا يكاد يدلنا التاريخ على مفكر عالم مثله فى قوة حافظته ، حتى ليقول عنه ابن عبد الهادى « ولا أعلم أحداً من متقدمى الأمة ولا متأخريها جمع مثل ما جمع ولا صنف نحو ما صنف ولا قريباً من ذلك، مع أن أكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه . وكثير منها صنفه فى الحبس ،وليس عنده ما يحتاج إليه من الكتب » ويقول أخوه الشيخ أبو عبد الله «وقد منّ الله عليه بسرعة الكتابة ويكتب من حفظه من غير نقل» ويقول عنه الحافظ ابن حجر فى الدرر الكامنة « كان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث ، فيورد فى ساعة من الكتاب والسنة واللغة مالا يقدر أحد أن يورده فى عدة مجالس ، كأن هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء ويذر ما يشاء »

دينه وأخلاقه : يقول تلميذه ابن عبد الهادى « انتهت إليه الإمامة فى العلم والعمل والزهد والورع والشجاعة والكرم والتواضع والحلم والإنابة والجلالة والمهابة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وسائر أنواع الجهاد مع الصدق والعفة والصيانة وحسن القصد والإخلاص والابتهال إلى الله وكثرة الخوف منه ، وكثرة المراقبة له وشدة التمسك بالأثر ، والدعاء إلى الله ، وحسن الأخلاق ، ونفع الخلق والإحسان إليهم والصبر على من آذاه والصفح عنه ، والدعاء له وسائر أنواع الخير» ويصفه الذهبى بقوله « هو فى زمانه فريد عصره علما وزهداً وشجاعة وسخاء وأمراً بالمعروف ونهيا عن المنكر » ووصفه بعض أجلاء الشيوخ بقوله « ولم يزل خلفا صالحا سلفيا متألهـا عن الدنيا صينا تقيا ، برا بأمه ورعا عفيفا عابدا ناسكا صواما قواما ، ذاكراً لله تعالى فى كل أمر وعلى كل حال ، رجاعا إلى الله تعالى فى سائر الأحوال والقضايا ، وقافا عند حدود الله تعالى وأوامره ونواهيه ، آمراً بالمعروف ناهيا عن المنكر بالمعروف » وكان مضرب المثل فى العفة والتصون ، وعلو الهمة

والاحتفاظ بكرامته نقية صافية ، حتى كان السلطان يحب من آن لآخر أن يتحفه بشىء من المال أو الطعام أو القماش فكان ابن تيمية لايقبل منه ذلك . كما يقول صاحب الدرر الكامنة ، وكان متسامحا فى نبل وكرم ، عفواً عند المقدرة حتى يقص لنا صاحب فوات الوفيات « أنه اجتمع بالسلطان فى مجلس حافل بالقضاة وأعيان الأمراء فأكرمه السلطان إكراما عظيما وشاوره في قتل بعض أعدائه فأبي الشيخ ذلك ، وجعل كل من آذاه فى حل » بل يقول عنه بروكلمان فى تاريخه « إنه كان رجلا مؤمناً صالحاً مؤمناً بالله أصدق الإيمان وأشده » .

كل ما عابوه عليه فى أخلاقه : أنه كانت تعتريه حدة فى البحث وغضب وصدمة للخصم تزرع له عداوة فى النفوس ، كما يقول ابن حجر ، ومرجع ذلك – في رأيي – إلى غيرة الإمام الدينية المتوقدة على الدين أن تنتهك حرماته ، وحماس مشبوب منقطع النظير فى سبيل إعلاء كلمة الحق، أضف إلى هذا اضطهادا بالغ الظلم لابن تيمية بلا جريرة ، وبهتانا تجرع الإمام صابه وسمه من أعدائه ، وكل ذلك يجعل الحليم يخرج عن طوره ، ويدفع السكينة الحليمة إلى الثورة .

أما ما يرميه به السيوطى – بعد بحثه وتنقيبه سنين متطاولة – من أنه كان ذا كبر وعجب وغرام برياسة المشيخة والازدراء بالكبار : فهذا إفك تجل أخلاق ابن تيمية أن تسقط فى مهاويه ، فانما هى عزة المؤمن وارتفاعه بنفسه الأبية عن الدنيّة والصغار – وقل أن يعرف هذا فى المنتسبين إلى العلم . خصوصا فى هذه الطبقة وما بعدها – أما الغرام برياسة المشيخة : فالتاريخ الصادق يكذب هذه الفرية ، فلو كان ابن تيمية حريصا على ذلك لأذل من نفسه ، ولخفف من ثورته على السلطات الدينية ، ولتسامح قليلا فى دينه ليرأس المشيخة ، ولكن الثابت أن ابن تيمية لم يغره فى دينه جاه ، ولا خفف من ثورته على البغى والضلال طمع فى منصب . أما ازدراؤه بالكبار فلعله رد فعل مما كان يصنعه به خصومه الألداء ، ثم إن ابن تيمية بشر ، وكفى المرء نبلا أن تعد معايبه . ولو كان طامعا فى منصب

لما قال عقب انتصاره فى مرج الصفر « أنا رجل ملة لا رجل دولة »

مناصرته للكتاب والسنة : عاش ابن تيمية حياته كلها ولاهَمَّ له إلا الدفاع عن الكتاب والسنة ، مكافحا فى سبيلها كفاحا قدم فيه حياته ثمنا له ، مناضلا كل سلطة ، ثائرا فى سبيلها على كل قوة وجبروت ، مبينا ما يفيضان به من حق وصدق وخير وجمال ، ومثل عليا تحقق أسمى الغايات للنفس البشرية فى السعادة وللإنسانية فى الرقى والتقدم ، وللوجود فى النظام والتراحم والتكافل الاجتماعى ، وللفكر فى الهداية والإرشاد والمعرفة الصادقة ، وللأخلاق فى السمو والنبل والكرم والجمال ، وكل كتب ابن تيمية شاهد صدق وعدل على هذا ، ولكنا نضيف إلى هذا شهادة رجلين أحدهما يهودى والآخر مسيحى . أما اليهودى : فهو المستشرق الألمانى جولد زيهر فى كتابه العقيدة والشريعة فى الإسلام ، إذ يقول عن خصوم ابن تيمية « إن خصومه سرعان ما اتجهوا إلى الوئام وتقريب شقة الخلاف متأثرين بما يشيع فى مؤلفاته من روح الجد والغيرة على السنة والإخلاص للدين » أما المسيحى : فهو الدكتور فيليب حِتِّى فى كتابه تاريخ العرب العام إذ يقول « كان ابن تيمية محافظا لا يذعن لمرجع فى أمور الدين سوى القرآن والحديث وشدد الحملة على أهل البدع . واستنكر عبادة الأولياء والنذور وزيارة القبور » ص ٨١٤

شجاعته و بطولته : وكان الإمام ابن تيمية جريئا شجاعا بالغ الجرأة عظيم الشجاعة فى مناصرة الحق لا يداهن ولا يرائى ، حتى لقد ألب عليه من شجاعته وجرأته فى قول الحق كثيرا من الخصوم ذوى النفوذ والجاه والسلطة فى زمنه . أما بطولته الحربية : فحسبك ما سجله التاريخ له فى موقعة « مرج الصفر » وقتال النصيرية ، ففى رمضان سنة ٧٠٢ هـ يوافق مارس سنة ١٣٠٣م التقى المغول والمماليك بقيادة الملك الناصر عند مرج الصفر على مقربة من حمص ، وتمت دارت الدائرة على المغول وهزمهم الناصر هزيمة ساحقة ، نتج عنها هلاك معظم جيش

المغول وأسر عشرة آلاف جندى منهم ، حتى لم تقم لغازان ملك المغول بعد ذلك قائمة ولم يجرؤ على مقاتلة المصريين مرة أخرى ، وكان لابن تيمية الأثر الكبير فى انتصار المسلمين ، فهو الذى دعا إلى نفرة المسلمين للجهاد ، واشترك بنفسه فى المعمعة هو وأخوه ، وكانت دعوته وحماسه يثيران فى نفوس الجنود حب الموت فى سبيل الله ، ولقد وقف فى المعركة عن حب ورغبة حيث يترصده الموت ، ويحدثنا عنه أمير من أمراء الشام فيقول : « قال لى الشيخ ـ يوم اللقاء ونحن بمرج الصُّفَّر ، وقد تراءى الجمعان ـ يا فلان ، أوقفنى موقف الموت . قال : فسقته إلى مقابلة العدو وهم منحدرون كالسيل تلوح أسلحتهم من تحت الغبار المنعقد عليهم ، ثم قلت له : يا سيدى هذا موقف الموت ، وهذا العدو قد أقبل تحت هذه الغبرة المنعقدة ، فدونك وما تريد ، قال : فرفع طرفه إلى السماء وأشخص بصره وحرك شفتيه طويلا ، ثم انبعث وأقدم على القتال وأما أنا فخيل إلى أنه دعا عليهم وأن دعاءه استجيب منه فى تلك الساعة ، قال : ثم حال القتال بيننا والالتحام ، وما عدت رأيته حتى فتح الله ونصر ، وانحاز التتر إلى جبل صغير عصموا نفوسهم به من سيوف المسلمين تلك الساعة ، وكان آخر النهار ، قال : وإذا أنا بالشيخ وأخيه يصيحان بأعلى صوتيهما تحريضا على القتال وتخويفا للناس من الفرار » انتهى كلام الأمير الحاجب .

أما قتاله للنصيرية فى سنة ٧٠٥ فيحدثنا عنه الأمير الحاجب أيضا« ثم تجهز هو بمن معه لغزوهم بالجبل صحبة ولى الأمر نائب المملكة المعظمة والجيوش الشآمية المنصورة . وما زال مع ولى الأمر فى حصارهم وقتالهم حتى فتح الله الجبل وأجلى أهله » .

تلك بطولة الشيخ وهذى شجاعته وجهاده ، فهل يعي رجال الدين هذا الدرس عن ابن تيمية ؟ أم حسبهم الانطواء على مناصبهم والانزواء فى كراسيهم ، لا يهمهم بغى على الإسلام جائر ، ولا جور على الدين باغى الجبروت ؟!

مصنفاته : وقد صنف ابن تيمية كثيرا من التصانيف يعدها الذهبي بأربعة آلاف مصنف ، غير أنه لما سجن وتفرق أتباعه خافوا من إظهار كتبه ، حتى كان منهم من تسرق كتبه أو تجحد فلا يطلبها خشية على نفسه ، ولكن رحمة الله ورعايته حفظت لنا من كتبه ما يجعل المسلمين يفخرون به و يعتزون

محنته : ظل ابن تيمية فى جرأته وشجاعته ونضاله مع الصوفية والفقهاء والمتكلمين حتى كاد يقضى على هيبتهم عند الجمهور ، وسلطانهم الباغى على العامة فكادوا له مرارا ، حتى عذب بالسجن وهو يزداد بالسجن جرأة وقوة ، فسجن سنة ٧٠٧ سنة ونصفا بحبس القضاة ، ثم سجن بالاسكندرية فى برج ثمانية أشهر ، وفي سنة ٧٢٠ حبس بالقلعة فى دمشق ، وفى سنة ٧٢٦ وقع الكلام فى مسألة شد الرحال و إعمال المطي إلى قبور الأنبياء والصالحين ، فاعتقل الشيخ بقلعة دمشق فى شعبان من هذه السنة ،و حبس جماعة من أصحابه وعزر جماعة ، ثم أطلق سراح كثير من أصحابه ماعدا الشيخ شمس الدين محمد بن أبى بكر ابن قيم الجوزية وبقى الإمام سجينا بضعة وعشرين شهرا .

وفاة الشيخ : يقول بروكلمان عن سجن الشيخ فى كتابه تاريخ الشعوب الإسلامية ج ٣ ص ٢٤٨ « والواقع أنه استطاع أن يتابع نشاطه العلمى بادىء الأمر على الأقل وهو سجين فى قلعة دمشق حتي إذا حبس عنه الورق والحبر أخذه الغم لهذه الإهانة . فقضى نحبه فى ٢٩ أيلول سنة ١٣٢٩ » أى فى ليلة الاثنين لعشرين مضت من ذى القعدة سنة ٧٢٨ هـ و يقول تلميذه ابن عبد الهادى « فلما كان قبل وفاته بأشهر ورد مرسوم السلطان بإخراج ماعنده كله، ولم يبق عنده كتاب ولا ورقة ولا دواة ولا قلم . وكان بعد ذلك إذا كتب ورقة إلى بعض أصحابه يكتبها بفحم ـ . . . وأقبل الشيخ بعد إخراجها على العبادة والتلاوة والتذكر والتهجد حتى أتاه اليقين وختم القرآن مدة إقامته بالقلعة ثمانين مرة ، وكانت مدة

مرضه بضعة وعشرين يوما » ثم يحدثنا عمن شيعوا جنازته « وأغلق الناس حوانيتهم ولم يتخلف عن الحضور إلا القليل من الناس أو من أعجزه الزحام وحضرها نساء كثير بحيث حزرن بخمسة عشر ألفا . وأما الرجال فحزروا بستين ألفا وأكثر إلى مائتي ألف » رحم الله الإمام ابن تيمية ورضى عنه وأرضاه .

أثر دعوته : يقول بروكلمان فى كتابه السابق الذكر ص ٢٢٨ « ولئن كان معاصروه قد حاولوا قمع تعاليمه بالقوة ، فقد كُتب لها ـ برغم ذلك ـ أن تبقى حية فى دوائر أتباعه المحدودة لتستمد منها الحركة الوهابية حافزها بعد أربعمائة من السنين ولتفيد منها بالتالى حركة التجدد الإسلامى فى الجيل الحاضر » ويقول جولدزيهر فى كتابه العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٢٣٦ « وظل أثره محسوساً على الرغم من أنه كان يعمل بصورة خفية كامنة خلال أربعة قرون ومؤلفاته التى تقرأ وتدرس كانت فى كثير من البيئات الإسلامية قوة صامتة تثير من آن لآخر انفجارات عدائية لمناهضة البدع الدخيلة على الإسلام ، ومن أثر مذهبه : قيام إحدى الحركات الدينية الحديثة فى الإسلام ، وهى حركة الوهابيين التى قامت فى أواسط القرن الثامن عشر » .

ما أنكره خصوم ابن تيمية عليه : يتلخص مارمى به الإمام ابن تيمية من خصومه فيما يأتى :

مسألة الحلف بالطلاق ، إنكاره التوسل بالأولياء ، اتهامه ظلما بالتجسيم :

ونقول تعقيبا على هذا : أما مسألة الطلاق ، فإن محاكمنا المصرية الشرعية الآن تحكم فيها بما ذهب إليه ابن تيمية وأيده بالقرآن والسنة ، فياترى هل يحكم خصوم ابن تيمية على محاكمنا الشرعية وقضاتها وشيوخ الأزهر وعلمائه بما حكموا به على ابن تيمية ، أم إنه الحقد المرير ، والضغينة العارمة ، والجبن الجبان ، والجهل المفضوح ؟ ! ! أما التوسل بالأولياء فاسمع لمفكرين ينابذون الإسلام ويعادونه يذكرون الحق فى هذه المسألة ، وهم القوم الذين يتربصون بالإسلام وينشدون فيه

أى خطأ بزعمهم ليرجفوا به عليه ، يقول رونلدسن فى كتابه « عقيدة الشيعة » ص ٢٦٦ « بالرغم من التوحيد المصرح به فى القرآن فإن الأمم الإسلامية لازالت تحتفظ بكثيرمن العادات الوثنية ، فإن من أهم الصفات فى الحيـاة الدينية للعوام فى جميع البلاد الإسلامية هو تقديسهم قبور الصالحين ، وفى هاتين القضيتين سار العلماء إذ فاع الرأى العام » و يقول جوتييه فى كتابه المدخل لدراسـة الفلسفة الإسلامية ص ١٥٧ ، ١٥٨ « ولسنا فى حاجة للقول بأن القديسين والـكهنة فقدوا من باب أولى كل طابع فوق البشر . والحقيقة أنه لا أثر لأى من هاتين الطبقتين فى القرآن . فتقديس الأولياء إلى درجة قد تقرب من العبادة الذى نراه انتشر بعد فى جميع الأقطار الإسـلامية يشير فى الحقيقة إلى رد فعل من الأمم والشعوب التى فتحها الإسلام وأخضعها لسلطانه ، و بخاصة الأجناس الآرية المجتمعة ضد العقلية الإسلامية الحقة التى لا تسلم بوسطاء أو شفعاء لدى الله » ثم يعلق المؤلف نفسه على هذا بقوله « ومما هو جدير بالملاحظة : أنه لم يثر ضد إجلال الأولياء والرسول إلى مايقرب من العبادة ، أى ضد هذا التغيير الخطير فى العقلية الإسلامية الحقة الأولى، إلا الطائفة الوهابية» و يقول المستشرق اليهودى جولدزيهر فى كتابه السابق ذكره ص ٢٢٧ عن المولد النبوى « و إنا نجد مولد النبى مثالا بارزا يوضح لنا كيفية تطور البدعة وتحولها إلى سنة . وكان علماء المسلمين لايزالون حتى القرن الثامن الهجرى يعدونه مخالفاً للسنة ، ونهت عنه غالبيتهم على اعتبار أنه بدعة مستحدثة فى الإسلام » .

ثم يقول هذا اليهودى بفهم دقيق ص ٢٣٤ « نشأ فى الإسلام بتأثير عدة عوامل شكل من أشكال العبادة ، وهذا الشـكل مهما عد مناقضا لفـكرة الألوهية فى الإسـلام ، ومهما اعتبر خارجا عن جادة السنة الصحيحة سرعان ما اكتسب حقوقه المدنية فى دولة الإسلام ، و يعتبر عند كثير من طوائف المسلمين

وجماعاتهم أعظم خطراً وأعلى قدرا من جوهر الإسلام ذاته، وهو الصورة الصحيحة التى يتجلى فيها الإيمان الشعبى، وهذا الإيمان الساذج يرى أن الله بعيد عن الناس وأن الأولياء المحليين هم أدنى إلى نفوسهم وقلوبهم. ولهذا فهم موضع التكريم فى عباداتهم، كما أنهم مبعث مخاوفهم ومعقد آمالهم ومحل تبجيلهم وروعهم، وأضرحة هؤلاء الأولياء والأماكن المقدسة الأخرى المتصلة بهما هى مواضع عباداتهم التى يرتبط بها أحيانا مايظهره العامة من تقديس وثنى غليظ لبعض الآثار والمخلفات، بل إن العامة تخص هذه الأضرحة ذاتها بما لا يقل عن العبادة المحضة » ثم يتحدث عن الولى المحلى، أى الولى الخاص بكل بلد ص ٢٣٤ أنه « أصبح موضع الثقة ومحط الآمال، فإليه يؤتى بالقرابين، وفي سبيل مرضاته تنذر النذور لكسب نياته الحسنة، كما أن أتباعه ومريديه يعدونه عماد الحق والصدق وأنه الحارس لهما الكفيل بهما ويخشى الواحد منهم أن يحنث فى يمين حلف فيه باسم الولى، أو أن ينكث بعهده فى مكان يراه الولى ذا طهارة وقداسة أكثر مما يحمر خجلا عند ما يحلف بالله باطلا » واقرأ لهنرش بكر فى التراث اليونانى ولغستاف لوبون فى سر تطور الأمم، ولآدم متز فى حضارة الإسلام ولسواهم من مفكرى الغرب ومستشرقيه؛ كلهم يجمعون على أن التوسل بالأولياء عبادة تناقض روح التوحيد الحق فى الإسلام، ويخجلنى كمسلم أن يفهم يهود ومسيحيون هذه المسألة فى الإسلام وأن يظل الأقطاب الكبار من رجال الدين يعتبرون التوسل بالنبى والولى هو حقيقة التوحيد فى الإسلام، وهم يقرءون القرآن العربى المبين، وكله قائم على إخلاص التوحيد لله من كل شائبة من شوائب هذه الوثنية ويقرءون صحيح الأحاديث، وفيها البيان الواضح!!!.

أما اتهامه بالتجسيم: فوثنية يبرأ منها ابن تيمية، وإليك مايقوله في « العقيدة الحموية الكبرى » تلك التي أثارت ثائرة الضلال الجهلة من الفقهاء والصوفية

والمتكلمين فيقول عن آيات الصفات ما يأتى « قولنا فيها : ما قال الله ورسوله والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان : إثبات بلا تشبيه ولا تمثيل ، ولا تحريف ولا تعطيل » فكيف يلام رجل يقول عن صفات الله بقول الله وقول رسول الله ؟ ! .

موقف ابن تيمية من الفلاسفة والمتكلمين : يؤمن ابن تيمية بأن « الهدى هو فيما بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم . فمن أعرض عنه لم يكن مهتديا ، فكيف بمن عارضه بما يناقضه ، وقدم مناقضه عليه[1] » ويقول « العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يستحق أن يسمى علماً ، وما سواه إما أن يكون علما فلا يكون نافعا . وإما أن لا يكون علما وإن سمى به . ولئن كان علما نافعا فلابد أن يكون من ميراث محمد صلى الله عليه وسلم » مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٣٨ ، ويؤمن « أن فى القرآن والحكمة النبوية عامة من أصول الدين من المسائل والدلائل ما يستحق أن يكون من أصول الدين[2] »

ويقول « إن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ويجب أن تذكر قولا أو تعمل عملا ، كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوة والمعاد أو دلائل هذه المسائل ، أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانا شافياً قاطعا للعذر . وأما القسم الثاني ـ وهو دلائل هذه المسائل الأصولية ـ فالله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التى يحتاج إليها فى العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قدره . ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه[3] » هذا رأى ابن تيمية ـ والحق معه ـ نلخصه فيما يأتى :

---

(١) (ص ٩٥ ج ١) موافقة صحيح المنقول .
(٢) (ص ٢٠ ج ١) موافقة صحيح المنقول .
(٣) (ص ١٣ ، ١٤ ج ١) موافقة صحيح المنقول .

١ ـ العلم الحق النافع فى الدين هو ماجاء به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم

٢ ـ أن الهدى كله هو فيما بعث به الرسول صلى الله عليه وسلم .

٣ ـ أن أصول الدين مسائلها ودلائلها قد بينها القرآن وهدى الرسول بيانا شافيا واضحا ، لا غموض فيه ولا إبهام

٤ ـ أن القرآن استدل على هـذه الأصول بالأدلة العقلية على أحسن وجه وأسمى غاية .

وابن تيمية لم يدع هذا ويسكت عن دعواه ، بل أيد ما ذهب إليه بحجج دامغة و براهين ساطعة ، وأدلة عقلية لا تنقض ، مع أدلة مشرقة النور من النقل الصحيح . أما الفلسفة فتزعم كما يقول ابن سينا فى رسالته ـ « الأضحوية فى أمر المعاد ص ٤٤ وما بعدها ـ « إن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة ، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع ، أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارج العالم ولا داخله ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ـ ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور . ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله ، ثم لم يرد فى القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شىء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل . وإذا كان الأمر فى التوحيد هكذا فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية » .

أرأيت إلى قىء الكفر الطافح من الفلسفة ؟ يريد ابن سينا وعبيد الفلسفة المخنثون أن يقولوا : إن القرآن جاء لمخاطبة الرعاع من الناس والجماهير التى لاتعقل وأن حقيقة التوحيد لم يجىء بها القرآن ، بل لم ترد فيه حتى إشارة ولا بيان إلى

الحقيقة الأولى فى الإسلام ، وهى التوحيد ، وأن توحيد القرآن ليس هو التوحيد الذى يجب أن تؤمن به العقول لأنه تشبيه كله ، وأن القرآن إذا كان قد أغفل ذكر أهم حقيقة فى الدين فلا شك فى أنه أغفل ذكر كل الأمور الاعتقادية الباقية

هذا موقف الفلسفة الصريح من القرآن ، أما موقف ابن تيمية فهو إيمانه بأن أصول الدين مسائل ودلائل بينت بيانا شافيا قاطعا للعذر فى الكتاب والسنة . فليت شعرى كيف يلام ابن تيمية على أن كان عدواً لهذه الفلسفة الضالة الملحدة ؟!

لقد هب ابن تيمية بعزمة المؤمن الصادق الإيمان ، وهمة البطل العبقرى غير وان ولا هياب ، وحكمة المفكر الرشيد وخبرة العالم استوعب بفهمه وذكائه ونباغته ما ورد عن ربه ، هب ليرد إلى الدين اعتباره الأسمى فى القلوب والعقول ، ويضع قيمه السامية ومثله العليا حيث أراد الله فوق كل قيم البشر ومثلهم ، ويجلى حقائقه المشرقة التى حاولت الفلسفة طمسها بوثنيتها السافرة الإلحاد ، وليفصل بالحق البين من العقل والنقل بين معانى الدين الحق فى جلالهـا وقدسيتها ، وبين أساطير الفلسفة فى زندقتها ورجسها وضلالتها ، فيدمغ القائلين بهذا بقوله « إنما يظن عدم اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك « أى أصول الدين مسائل ودلائل » من كان ناقصا فى عقله وسمعه ، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا : (٦٧ : ١٠ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير) .

ابن تيمية لم يكن عدوا للعقل كما يحاول أن يصوره عبيد الفلسفة ، وإنما كان عدوا للفلسفة التى يعتبر أصحابها ناقصى العقل والسمع ، ما عادى ابن تيمية الفكر المشرق بأنوار الحق ، وإنما عادى أساطير أولئك الذين ألهوا فلسفة أرسطو وأفلاطون ، وآمنوا ـ مقلدين عميا ـ بأن الحق فيهما وحدهما ، حتى التناقض البين بين الفلسفة الإرسطية وبين الفلسفة الإفلاطونية كانوا يتلمسون الوجوه التى ترفع ـ فى زعمهم ـ هذا التناقض بينهما ، وتزيل ما بينهما من تخالف تلمسه بداهة الفكر الأولى .

لقد جعل بعض الناس من مفهوم كلمة « العقل » ومفهوم كلمة « الفلسفة » شيئا واحدا ، أو جعلوا الفلسفة مرادفة لكلمة العقل ، ولذا جعلوا ممن يعادى الفلسفة معاديا للعقل ، أما ابن تيمية – والحق رائده وغايته ودليله – فيؤمن بغير هذا الجهل الفاضح المفضوح ، يؤمن بأن صريح العقل موافق لصحيح النقل ، يؤمن بأن هذه الفلسفة ليست ثمرة عقل صحيح سليم ، بل ثمرة عقل فيه خبل ، وفيه لوثة من فساد ، وعلة من مرض . يؤمن بأنها ثمرة عقل حاد عن الطريق الأقوم ، لحاول استمداد الهدى من ردغة الضلال ، فلا عجب أن يرى ابن تيمية فى الفلسفة كفرا وضلالا ، كيف يعادى ابن تيمية العقل وهو يؤمن بقول الله حاكيا عن أصحاب السعير (٦٧ : ١٠ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير ؟) فالقرآن يبين أن العقلاء بحق هم من سمعوا كلام الله وعقلوه فآمنوا بكل ما جاء به إيمانا ثابت اليقين ، مطمئن الإذعان عن رضا وطواعية ، وأن كل ضال إنما كان مأتى ضلاله : أنه لم يكن عاقلا ، ولذا وصف الكفار بأنهم (٢ : ١٧١ صم بكم عمى فهم لا يعقلون) وقال عن المقلدة (٢ : ١٧٠ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا : بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ؟) ويكرر القرآن عن آيات الله البينات فى الخلق قوله : « إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » فمناط الهداية عقل يفهم عن الله فيطيع ، لا عقل يفهم عن إرسطو وأفلاطون فيدين بدينهما الوثنى .

كيف يعادى ابن تيمية العقل ؟ وهو الذى كان شهيد الدعوة إلى تحرير العقل من أسر التقليد ، وسلطان الآباء والشيوخ ، ومع وضوح هذا بينًا من تاريخ ابن تيمية وحياته الفكرية لا يتورع بعض الباحثين عن اتهام ابن تيمية بأنه كان عدوا لحرية الفكر ، فى حين أن ابن تيمية عاش ماعاش يبنى صرح هذه الحرية الفكرية ويقيم من عمدها ، مؤمنا بأن فطرة العقل الصحيح موافقة للنقل الصحيح ، على أن لا يحيف الفكر على أقداس الدين الحق ، أو يضع قيما

للتدين وللأخلاق غير ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهنا لا تكون حرية ، بل عبودية لفلسفة ضال ملحد ، أوصوفية متصوف وثنى ، والذين يرمون ابن تيمية بهذا يزعمون أنهم بذلك يمجدون العقل أو ينتصفون لحرية الفكر ، ولكنهم واهمون فى زعمهم ، آبقون فى ظنونهم ، فما قامت دعوة ابن تيمية إلا على أساس من إطلاق العقل من ربقة التقليد ، حتى يهتدى بأنوار الحقيقة العليا من كتاب الله تعالى وهدي رسوله صلى الله عليه وسلم .

والداعون إلى تمجيد العقل ، إنما هم فى الحقيقة يدعون إلى تمجيد صنم سموه عقلا ، وما كان العقل وحده كافيا فى الهداية والإرشاد، و إلا لما أرسل الله الرسل ثم إن الفلسفة فى جميع عصورها لم تؤمن بإله حق واحد ، ولم توجد مجتمعا صالحا ، ولا قومت نفوسا فى سبيل السداد والرشاد ، كما فعل الدين ، ولذلك يقول هنرى برجسون — على مافى فلسفته من ضلال — فى كتابه « منبعا الأخلاق والدين » ص ١٠٧ « إن الفكر يخطىء و يصيب ، وهو فى الحالين مهما يكن الاتجاه الذى سار فيه ، يمضى قدما إلى أمام ، فينتقل من نتيجة إلى نتيجة ، ومن تحليل إلى تحليل ، فيزيد إيغالا فى الضلال ، أو يزداد إشراقا بنور الحقيقة » و يقول ص ١١٧ « الحقيقة أن العقل ينصح أول ماينصح بالأنانية فينحدر إليها الكائن العاقل إذا لم يحل بينه و بينها شىء » ويقول عن الدين فى فلسفته ص ١٨٦ « إنه رد فعل دفاعى تقاوم به الطبيعة مافى اشتغال العقل مما قد يشل قوى الفرد و يحل تماسك المجتمع »

هذا رأى صنم من أصنام الفلسفة الحديثة ، فهل يؤمن مخانيث الفلسفة برأيه ولكن جولدزيهر يقول لهم ص ٢٦٤ من « التراث اليونانى » عن ابن تيمية « إنه كان عدواً لدوداً للفلسفة » فيستنتج الذين يؤلهون المستشرقين أنه كان عدواً للعقل ! ! .

وأقول إن ابن تيمية يشرفه — كمؤمن وكمفكر عظيم — عداوته للفلسفة التى تخاصم الدين ، وتهوى بكرامة العقل الإنسانى ، و إليك الدليل .

تزعم الفلسفة ـ فى كبرياء وحماقة ـ أنها بينت حقيقة الحق فى التوحيد ، وكل الأمور الاعتقادية ، فأى حق هذا الذى بينته الفلسفة ؟ أتجريدها الله رب العالمين من صفاته التى أثبتها لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسله ثم وصفته من عندها بأنه « الصورة المحضة ، أو مثال المثل ، أو العاشق والمعشوق واللاذ والملتذ » أنفيها عن الله صفة أنه خالق ، ونفيها عنه تدبير الكون والعلم بما فيه ؟! أزعمها أن العالم قديم وأنه يسير بنظام آلى لا أثر لقدرة وعناية ربانية فيه ولا لقدرة الله فى ضبط أموره ، أإنكارها معجزات الرسل تبعا لهذا ؟ أزعمها أن القرآن غير كاف فى الهداية والإرشاد إلى حقيقة العلم بالله وتوحيده ؟ !

أى حق هـذا الذى تدعونا إليه الفلسفة لنؤمن به ؟ وإله إرسطو غير إله أفلاطون ، وإله فيلون غـير إله أفلوطين ، وإله ابن سينا غير إله الفارابى ، وإله ديكارت غير إله سبنوزا ، أى إله من هذه الآلهة تدعونا إليه الفلسفة لنؤمن به ؟! فإله الفلسفة كما ترى تختلف مفاهيمه ، وتتباين صفاته تبعا لتعدد الزمان والمكان والعقول التى تدين بالأسطورة وتفزع فى تفكيرها إلى الخرافة ، فالفلسفة لم تجمع فى عصر من العصور على إله واحد ، بل قد يناقض الفيلسوف نفسه ، فتراه ثنائيا من جهة ، واحديا فى زعمهم من جهة أخرى ، أما إله الأديان السماوية فهو هو فى دين آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، هو الله رب العالمين الخالق المحيي المميت ، المدبر للأمر كله ، العليم الخبير اللطيف ، نبأنا هو ـ جل شأنه ـ بصفاته وبما يحب ويجب أن يوصف به ، وشرع لنا من الدين ما وصى به الرسل من قبلُ : أن نقيم الدين ولا نتفرق فيه ، ولكن أى شرع شرعته آلهة الفلسفة التى تدين بأن الله غير خالق ؟!

فيا للأصنام المعبودة ممن يزعمون أنهم أرباب الفكر وحريته ، وأنهم آلهة العقل والمنطق ، ومن عجب أنهم يبغضون ابن تيمية لا لشىء إلا لأنه يميز بالفكر الصحيح والمنطق السليم بين الحق والباطل ، ألا فليقرأ هؤلاء كتب ابن تيمية ،

وبخاصة كتابه هذا الذى نسعد بتقديمه ـ لعلهم يؤمنون بالحق الذى ذهب إليه ابن تيمية فى هذا الكتاب ، وهو فى قوله ص ٩٧ « من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه » وقوله فى نفس الصفحة « فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا فى الذكاء والنظر إلى الغاية ، وهم ليلهم ونهارهم يكدحون فى معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا منها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتياب ، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب »

وفى تقريره أن أساس خطأ الفلسفة : هو مطابقتها بين الوجود الذهنى والوجود الخارجى ، وجعلها هذا تبعا لذلك ، وفى الكتاب الذى يشرفنا كتابة مقدمته : البراهين القوية على ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ورضى عنه .

أما علماء الكلام : فقد آمن أكثرهم بأنه إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل على النقل ، وأن أصول الدين التى يكفر مخالفها : هى علم الكلام الذى يعرف بمجرد العقل . وهؤلاء يقول ابن تيمية عنهم « فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء » ص ٢٠ ، ثم بين أن طريقتهم فى إثبات العقائد « مما يعلم بالاضطرار أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه » ثم فضح عقولهم ووصفها بالجهل ، وبين أن مايستدلون به من الأدلة العقلية هو على نقيض دعواهم أكثر دلالة فى قوله ص ٢٣٩ « إن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هى أيضاً على نقيض قولهم أدل منها على قولهم ، كما يستدلون به على نفى الصفات ونفى الأفعال » ثم بين أن علماء الكلام « مخالفون للكتاب والسنة الذين ذمهم السلف والأئمة ، لا قاموا بكمال الإيمان ولا بكمال الجهاد » ص ٢٣٨ ، وأن « أدلتهم ومناظراتهم للكفار وأهل البدع لاتتم بأدلتهم ولا تقطع الكفار بالمعقول ، بل لابد فى ذلك مما جاء به الرسول » ص ٢٣٨ ، ثم بين حقيقة

حالهم بقوله فى نفس الصفحة «فلا آمنوا بما جاء به الرسول حق الإيمان ، ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد » ثم بين أن سبب ذم علم الكلام ليس « لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة ، كلفظ «الجوهر» و«العرض» و«الجسم» وغير ذلك ، بل لأن المعاني التى يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم فى الأدلة والأحكام مايجب النهى عنه ، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة فى النفى والإثبات » ص ٢٣ ، و بين « أن هذه الاصطلاحات الكلامية لم ترد فى كلام النبى ولا أحدٍ من أصحابه ، ولا علق واحد من هؤلاء بمسمى لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئا من أصول الدين لا الدلائل ولا المسائل» ص ٢٤ بل بين أن المتكلمين أنفسهم يختلفون فى مرادهم بهذه الألفاظ ، إما لاختلاف الوضع ، أو فى المعنى الذى هو لمدلول اللفظ ص ٢٤ ثم ضرب أمثلة لذلك .

هذا ملخص رأى شيخ الإسلام ابن تيمية فى علماء الكلام . ويمتاز ابن تيمية عن غيره من علماء الإسلام فى عدائه للفلسفة وعلم الكلام بالنقد المحكم فى مظهريه : الإيجابى والسلبى ، و بقوتيه : العقل الصريح والنقل الصحيح . فهو لا يرسل الرأى إرسالا ، بل يؤيده بأدلة عقلية لا خلل فيها ، معتمدة على الفكر الرشيد والمنطق الواضح المحكم ، ولا يرسلها فتوى تحريم أو تحليل ، بل يبسط لك رأي الفلاسفة فى القضية ورأى الكلام ، ثم يبسط رأى العقل فى نزاهته وعدالته وصحته ، ورأى النقل فى حكمته ودقته ، و بالمقارنة يتضح لك باطل الفلسفة وضلال الكلام بينا واضحا ، ثم هو يأتى على الأصول الفلسفية والقواعد الكلامية التى يزعمون أنها قضايا مسلمة ، فيهدمها بالدليل العقلى والحجة الساطعة ، مثبتا ـ فى حق وصدق ـ أنها ليست مسلمة إلا عند من فى عقله دخَل، وفى فكره خبل ، فينهدم ـ تبعا لذلك ـ كل ما بناه الفلاسفة والكلاميون على قواعدهم الواهية وأصولهم الفاسدة ، ثم يكر بالدليل النقلى فيجمع بين الخيرين ، و يحارب بالقوتين ، حتى إذا انتهى من هدم أصولهم وقواعدهم راح يبنى هو الخير والحق ، كاشفا عنهما من النقل

مؤيدا إياهما بالعقل ، فهو هَدَّام و بناء : هدام للباطل ، بناء للحق بما شرع الله مما يذعن له العقل السليم .

هذا الكتاب : يحدثنا الحافظ الذهبي عن مصنفات شيخ الاسلام ابن تيمية فيقول « ومنها كتاب فى الموافقة بين المعقول والمنقول » و يقول ابن عبد الهادى « قلت : هذا الكتاب : هو كتاب درء تعارض العقل والنقل - وهو كتاب حافل عظيم ، رد الشيخ فيه على الفلاسفة والمتكلمين » وقد اشتهر الكتاب بما يقرب مما سماه به الذهبي ، وهو « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » فقد كرر ابن تيمية هذا الاسم فى هذا الكتاب وكتبه الأخرى مراراً . واسم الكتاب يوضح الغاية منه ، وهو : أن العقل الصريح موافق للنقل الصحيح ، وألا تعارض ولا تناقض ولا تضاد ، كما يزعم الفلاسفة ومن ضل ضلالهم ، بين العقل فى صراحته و بين النقل فى صحته ، فموضوع الكتاب إذن جليل الشأن ، بعيد مرامى الغاية ، يفصل بالحق والصدق فى هذه القضية الموهومة التى اشتجرت حولها العقول ، وتطاحنت الأفكار - قضية النزاع المزعوم بين الدين و بين العقل - وماهى بقضية تستحق بادرة من النظر ، أو لمحة من الفكر ، ولكنها أسطورة الأوهام ، اعتنقها فلاسفة انتسبوا إلى الإسلام ، ومن سبقهم أو جاء بعدهم من فلاسفة الشرق والغرب ، وراحوا - بسبب هذا التوهم الباطل ، أو ذلك الزيف المقنَّع بدعوى إثبات النقل بالعقل - يهدمون الدين ركنا بعد ركن ، و يطعنون فى كل أصوله ومسائله ودلائله ، ونؤمن بأنه لم يؤلف كتاب فى هذه الناحية كهذا الكتاب الذى فتح الله به على ابن تيمية ، فى دقته وصدق حجته ، وأدلته المنطقية الصادقة المقدمات والنتائج ، وقوة براهينه ، وعفة أسلوبه ، ودقة تعبيره ، حيث يلابس المعنى الدقيق ما يوافقه من لفظ مشرق ، لا يزيد عنه ولا ينقص ، وتأييده أدلته العقلية بآيات الكتاب المحكم والسنة النبوية المطهرة . فهو كتاب يصدع الباطل بالحق ، و يجلى ظلمة الجهل - المزعوم علما - بأنوار العلم ، و يبدد غيهب

الضلالة بإشراق الهدى ، و يصدع الشك والريب والقلق باليقين الثابت والطمأنينة الروحية . و يجعل من ذلك العملاق الضخم الذى أرهب الناس بسطوته وجبروته ـ عملاق الفلسفة ـ قزما صغيرا أو هى من الضعف ، وأقل شأنا من الحقارة ، ويجعل من ذلك المارد الجبار ـ مارد الكلام ، الذى بطش بالعقل فنحاه عن سبيل الدين الحق ـ ذبابة تطن فى دوى المدفع الضخم ، أو كشخص من الشخوص التى يضعها الزارع ليرهب بها الغربان والعصافير ! ! .

متى ألف الكتاب ؟ ألف شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه هذا وهو فى ذروة مجده الفكرى ، وتمام نضوجه العقلى . و يبدو ذلك واضحا جليا من أسلوب الكتاب ، ومناظراته للفلاسفة والمتكلمين ، وما يورده عليهم من حجج قوية ، وما يدمغ به أدلتهم عن بصر ودراية تامة و برهان أنها لا توصل إلى الحق الذى ينشده العقل وتوضيحه فى جلاء مدى التناقض الفظيع بين الفلاسفة بعضهم و بعض ، بل حتى فى أدلة الفيلسوف الواحد ، ثم إن ابن تيمية يقول فى ص ٩ « وقد بسطنا الكلام على ظنية مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفى المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلى بالسمع ، وقد كنا صنفنا فى فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة » فإذا كان موضوع ذلك الكتاب الذى ألفه من ثلاثين سنة فى هذه الأمور الدقيقة الحافلة بالفكر العويصة ، فإنا نستطيع القول بأن الشيخ قد ألف كتابه هذا ـ الذى نقدمه ـ وقد قارب الستين ، على اعتبار أنه ألف الأول وقد قارب نهاية العقد الثالث من عمره ، الذى كان مرموقا ببركة الله .

موضوع الكتاب : زعم أغلب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميون كلهم : أن الواجب تقديم العقل على النقل عند التعارض ، ثم النقل إما أن يُتأول أو يفوض ص ١ ، وزعم « المدعون لمعرفة الإلهيات بعقولهم من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات : أن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذى عرفناه ، ويزعم فريق

منهم أنهم عرفوه ولم يبينوه للخلق كما بينه الفلاسفة ، بل تكلموا فيه بما لا غناء فيه ويقول بعضهم : إن الأنبياء والسلف لم يعرفوا معانى النصوص التي تتحدث عن الله وصفاته ، أو أن الأنبياء عرفوها ولم يبينوا مرادهم للناس » ص ٨ لهذا هب ابن تيمية وشحذ فكره ، ونصب عبقريته ، مستهديا فى ذلك بروح الإيمان العميق الشامل لنفسه وفكره ووجوده لإثبات انتفاء المعارض العقلى للقرآن ، ولإبطال زعم الزاعمين بوجوب تقديم العقل على النقل ، ولبيان أن القرآن قد بين بيانا شافيا قاطعا للعذر كل أصول الدين مسائل ودلائل ، وأن الشارع نص على كل ما يعصم من المهالك ص ٤٠

منهجه النقدى فى الكتاب : يدور منهاجه النقدى بين السلب والإيجاب أو بين التخلية والتحلية ، فهو يقرر أن بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يتم بأمرين : أولهما : امتناع وجود المعارض العقلى للنص القرآنى ، وثانيهما : امتناع تقديم الأدلة العقلية على النقلية ، وقد حقق هو ذلك بأمرين، أولهما : إثباته فساد قانون المتفلسفة والمتكلمين ، الذين صدوا به عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول صلى الله عليه وسلم وتصديقه فيما أخبر به ، وإذا ثبت فساد القانون فسد كل ما أصلوه وفرعوه عليه ، فبفساد ذلك الأصل يفسد الفرع ، فقد تبين له أن هؤلاء يبتدعون أوضاعا من الفكر يجعلونها قضايا مسلمة ، ثم يحاولون إلزام العقول بما يترتب على هذه الأوضاع من نتائج فاسدة ، فراح يهدم هذه الأوضاع ، مبينا بوضوح ومنطق قوى فسادها وزيفها ، ثم أوضح لنا لماذا لجأ إلى هذا المنهج بقوله فى ص٩ « القلب الذى اعتقد قيام الدليل العقلى القاطع على نفى الصفات أو بعضها ، أو نفى عموم خلقه لكل شيء وأمره ونهيه ، أو امتناع المعاد أو غير ذلك ، لا ينفعه الاستدلال عليه فى ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض » وقد بين هو فساد ذلك المعارض بدليل مجمل ثم بأدلة مفصلة ، فالدليل المجمل لمن لم يتمكن الضلال من نفسه ، والمفصلة لمن استحوذ ضلال الفلسفة والكلام على

عقله . وهذا هو المظهر السلبي فى النقد ، أو التخلية كما يعبرون .

حتى إذا اطمأن إلى خلو القلب من مرضه لجأ إلى الأمر الثانى ، وهو بيان الحق من الكتاب والسنة ، أو إلى بيان يقينية الأدلة السمعية .

ويضرب لنا ابن تيمية مثلا يوضح به الغاية من منهجه برجل مريض به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء ، فإنه لا ينفعه الغذاء مع وجود تلك الأخلاط الفاسدة التى تفسد الغذاء ، وكذلك القلب الذى اعتقد قيام الدليل العقلى القاطع على نفى الصفات أو بعضها وغير ذلك من الأمور الاعتقادية لا ينفعه الاستدلال بالقرآن إلا بعد شفائه من مرض الفلسفة والكلام ص ٩

أسلوب الكتاب : وأسلوب الكتاب يجمع بين الدقة والقوة ، وقد استغل فيه الأدلة المنطقية والاصطلاحات الفلسفية والكلامية استغلالا يشهد له بالبراعة والحذق ، والتصرف فى مناحى القول والتفكير تصرفا بديعا ، واضطر إلى استعمال هذه الاصطلاحات الفلسفية ونظائرها حتى يَبُذَّ القوم ، ويقيم عليهم الحجة بأسلوبهم وطرائق تفكيرهم ، وحتى يحسن البرهنة على صدق معتقده ، ويقينية دعواه ، إذ يقول ص٩٤ «وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية : فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها و بأقوالهم التى تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح » .

ومن أبدع ما تقرؤه لابن تيمية حين ينفذ ببصره اللطيف إلى أمثال القرآن ، فيستخرج لك منها أنواعا باهرة حكيمة لطيفة من الأقيسة الشمولية المؤلفة من المقدمات اليقينية ، وفعل ذلك ليبرهن على أن أمثال القرآن فيها من أسمى الأدلة العقلية ما يلزم كل عقل سليم بالخضوع المطلق والإذعان التام ، وأن فى القرآن من الأدلة القطعية على كل المطالب الدينية ما يملأ القلب بنور الهدي ، ويغمر الروح بإشراق الإيمان الصحيح .

وأخيراً نقول عن أسلوب الكتاب : إنه أسلوب « دسم » غنى باللفظ

المشرق الرائع ، والمعنى الدقيق اللطيف الإشعاع ، والفكرة المجنحة بالحق واليقين ، المحلقة فوق القمة العليا من أمجاد الفكر العظيم .

كلمة خاتمة : لن نوفى حضرة صاحب السمو الملكي الأمير « منصور بن عبد العزيز آل سعود » رحمه الله رحمة واسعة ، وأمطر على قبره شآبيب المغفرة والرضوان حقه من الشكر على أن كان - أعظم الله مثوبته فى جنة الرضوان - هو الباعث لهذا الكتاب وغيره من آثار شيخ الاسلام ابن تيمية وغيره من علماء السلف ، فلقد كان - رحمه الله - حريصا على نشر هذه الدرر النفيسة ، وتعميم النفع بها ببذلها لطلبة العلم ابتغاء مرضاة الله ، اقتداء بجلالة والده العظيم . أطال الله حياته ، ومد فى عمره المبارك النافع لخير الإسلام وعز العرب .

وإن لكتب شيخ الإسلام الأثر العظيم فى تصفية القلوب من ظلمات الزيغ والجاهلية ووساوس الشيطان ، ولكن هذا الكتاب - بالأخص - يقيم و يعلى من صرح الفكر والإيمان ، فان النفس تقبل عليه فى رغبة وانشراح . ا أبدعت وجودت « مطبعة السنة المحمدية » كشأنها فى كل ما تتحف به قراء العربية - إذ أخرجت هذا الكتاب القيم فى هذا الثوب الأنيق الجميل ، وهذا التحقيق العلمى الناصع ، والله يجزى الساعين فى هذا الجميل أحسن الجزاء على أن أتاحوا لنا فرصة أداء بعض الدين الذى لشيخ الإسلام ابن تيمية العظيم في أعناقنا ، والله الموفق للصواب وهو نعم المولى ونعم النصير .

أبو راوية

عبد الرحمن الوكيل

الوكيل الأول لجماعة أنصار السنة المحمدية

القاهرة فى يوم الاثنين { ١٤ رمضان ١٣٧٠ هـ
١٨ يونيـة ١٩٥١ م

ثبت بالمراجع التى رجعنا إليها فى كتابة المقدمة غير كتب ابن تيمية

الدرر الكامنة :	لابن حجر العسقلانى
فوات الوفيات :	لابن شاكر الكتبي
العقود الدرية :	لابن عبد الهادي
تاريخ الشعوب الإسلامية :	لبروكلمان
تاريخ العرب العام :	لفيليب حتى
مصر فى العصور الوسطى :	للدكتور على إبراهيم حسن
الحركة الفكرية فى مصر :	للدكتور عبد اللطيف حمزة
فيلسوف العرب :	للشيخ مصطفى عبد الرازق
العقيدة والشريعة :	لجولد زيهر
المدخل إلى الفلسفة الإسلامية :	ليون جوتييه
عقيدة الشيعة :	لرونلدسن
التراث اليونانى :	ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى
سر تطور الأمم :	لجستاف لوبون
رسالة أضحوية فى أمر الميعاد :	لابن سينا
تواريخ الفلسفة اليونانية وفى العصور الوسطى والفلسفة الحديثة :	ليوسف كرم
منبعا الأخلاق والدين :	لهنرى برجسون
مقدمة اقتضاء الصراط المستقيم :	لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد حامد الفقى
قصة النزاع بين الدين والفلسفة :	للدكتور توفيق الطويل

بسم الله الرحمن الرحيم

[قال شيخ الإسلام ، علم الأعلام ، مفتى الأنام ، الإمام المجاهد الصادق الصابر ، سيف السنة المسلول على المبتدعين ، والقاطع البتار لألسنة المارقين الملحدين : أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم تقى الدين ، الشهير بابن تيمية الحرانى، رحمه الله ، وغفر لنا وله !] :

الحمد لله ، نحمده ، ونستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، مَنْ يَهْدِ الله فلا مُضِل له ، ومن يُضْلِلْ فلا هادي له .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده ، لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسَلَّم تسليما كثيرا .

فصل

قول القائل : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظَّوَاهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات ، فإما أن يُجْمَعَ بينهما ، وهو محال ، لأنه جمعٌ بين النقيضين ، وإما أن يُرَادا جميعا ، وإما أن يُقَدَّم السمعُ ، وَهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قَدَّمناه عليه كان ذلك قَدْحاً فى العقل الذى هو أصلُ النقل ، والقَدْح فى أصل الشىء قَدْحٌ فيه ، فكان تقديمُ النقلِ قدحاً فى النقل والعقل جميعا ، فوجب تقديمُ العقل ، ثم النقل إما أن يُتَأول ، وإما أن يُفَوّض .

وأما إذا تعارضا تعارُضَ الضدين امتنع الجمع بينهما ، ولم يمتنع ارتفاعهما .

وهذا الكلام قد جعله الرازى وأتباعه قانونا كليا فيما يُسْتَدَلُّ به من كتب الله وكلام أنبيائه وما لا يستدل به ، ولهذا ردّوا الاستدلالَ بما جاءت به

الأنبياء والمرسلون فى صفات الله تعالى ، وغير ذلك من الأمور التى أنبؤا بهـا ، وظنّ هؤلاء أن العقل يعارضها ، وقد يَضُم بعضُهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تُفيد اليقينَ ، وقد بسطنا الـكلام على قولهم هذا فى الأدلة السمعية فى غير هذا الموضع .

وأما هذا القانون الذى وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة ، منهم أبو حامد ، وجعله قانونا فى جواب المسائل التى سئل عنها فى نصوص أشكلت على السائل ، كالمسائل التى سأله عنها القاضى أبو بكر بن العربى ، وخالفه القاضى أبو بكر فى كثير من تلك الأجوبة ، وكان يقول : شيخُنَا أبو حامد دخل فى بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر . وحكى هو عن أبى حامد نفسه أنه كان يقول : أنا مُزْجَى البضاعةِ فى الحديث ، ووضع أبو بكر بن العربى هذا قانونا آخر ، مبنيا على طريقة أبى المعالى ومَنْ قبله ، كالقاضى أبى بكر الباقِلاّنى ، ومثلُ هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كلُّ فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله ، فيجعلون الأصل الذى يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أنّ عقولَهم عرفته ، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تَبعاً له ؛ فما وافق قانونهم قبلوه ، وما خالفه لم يتبعوه ، وهذا يُشْبِه ما وضعته النصارى من أمانتهم التى جعلوها عقيدة إيمانهم ، وردّوا نصوص التوراة والإنجيل إليهـا ، لـكن تلك الأمانة اعتمدوا فيهـا على ما فهموه من نصوص الأنبياء ، أو ما بلغهم عنهم ، وغَلِطوا فى الفهم أو فى تصديق الناقل ، كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات ، فإن غلطه إما فى الإسناد وإما فى المتن ، وأما هؤلاء فوضعوا قوانينَهم على مارَأَوْه بعقولهم ، وقد غَلِطوا فى الرأى والعقل ، فالنصارى أقربُ إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء ، لـكن النصارى يشبههم مَن ابتدعَ بدعة بفهمه الفاسد من النصوص أو بتصديقِهِ النقلَ الـكاذبَ عن الرسول ، كالخوارج والوعيدية والمُرْجئة والإمامية وغيرهم ، بخلاف بدعة الجَهْمِيَّة والفلاسفة فإنها مبنية على ما يقرّون هم بأنه مخالفٌ

للمعروف من كلام الأنبياء ، وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء ، وأنه صحيح عندهم .

ولهؤلاء فى نصوص الأنبياء طريقتان : طريقة التبديل ، وطريقة التجهيل ؛ أما أهل التبديل فهم نوعان : أهل الوهم والتخييل ، وأهل التحريف والتأويل .

فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون : إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة ، بأمورٍ غيرِ مطابقة للأمر فى نفسه ، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تُعَاد ، وأن لهم نعيما محسوسا ، وعقابا محسوسا ، وإن كان الأمر ليس كذلك فى نفس الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطَبُوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وإن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور ، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تُمكِن إلا بهذه الطريق ، وقد وضع ابنُ سينا وأمثالُه قانونهم على هذا الأصل ، كالقانون الذى ذكره فى رسالته الأضحوية ، وهؤلاء يقولون : الأنبياء قَصَدُوا بهذه الألفاظ ظواهرها ، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وإن كانت الظواهر فى نفس الأمر كذبا ، وباطلا ، ومخالفة للحق ، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة .

ثم من هؤلاء من يقول : النبى كان يعلم الحق ، ولكن أظهر خلافه للمصلحة

ومنهم من يقول : ما كان يعلم الحق ، كما يعلمه نُظَّار الفلاسفة وأمثالهم ، وهؤلاء يفضلون الفيلسوفَ الكاملَ على النبى ، ويفضلون الولى الكامل الذى له هذا المشهد على النبى ، كما يفضل ابنُ عربى الطائى خاتمَ الأولياء — فى زعمه — على الأنبياء ، وكما يفضل الفارابى ومُبَشِّر بنُ فاتك وغيرُهما الفيلسوفَ على النبى .

وأما الذين يقولون « إن النبى كان يعلم ذلك » فقد يقولون : إن النبى أفضلُ من الفيلسوف ، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة ، وأمكنه أن يخاطبَ الجمهورَ بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف ، وابنُ سينا وأمثاله من هؤلاء .

وهذا فى الجملة قولُ المتفلسفة والباطنية ، كالملاحدة الإسماعيلية ، وأصحاب رسائل « إخوان الصفاء » والفارابي وابن سينا والسُّهْرُوَرْدِيِّ المقتول ، وابنُ رشْد الحفيد وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة ، كابن عربى وابن سَبْعين وابن الطُّفَيل صاحب رسالة « حى بن يقظان » وخلق كثير غير هؤلاء .

ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله : أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق ، و بيان الأمر على ماهو عليه دون اليوم الآخر .

ومنهم من يقول : بل قصدوا هذا فى بعض ما أخبروا به عن الله ، كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك ، ومثلُ هذه الأقوال يوجد فى كلام كثير من النظار ممن ينفى هذه الصفات فى نفس الأمر ، كما يوجد فى كلام طائفة .

وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون : إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال ما فى نفس الأمر ، وإن الحق فى نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ، ثم يجتهدون فى تأويل هذه الأقوال إلى مايوافق رأيهم بأنواع التأويلات التى يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة ، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات .

وهم فى أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علماً يقينياً أن الأنبياء لم يُريدوا بقولهم ماحملوه عليه ، وهؤلاء كثيرا مايجعلون التأويل من باب دفع المعارض ، فيقصدون حَمْل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه ، لا يقصدون طلبَ مراد المتكلم به ، وحمله على مايناسب حاله ، وكلُّ تأويل لايقصِد به صاحبُه بيانَ مراد المتكلم وتفسيرَ كلامه بما يعرف به مراده ، وعلى الوجه الذى يعرف به مراده ، فصاحبُه كاذبٌ على من تأول كلامه ، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل ، بل يقولون : يجوز أن يراد كذا ، وغايةُ مامعهم إمكان احتمال اللفظ .

وأما كون النبى المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبُه يكون

الأمر فيه بالعكس ، ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناعُ إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين .

وفى الجملة ، فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم ، وعليها بَنى سائر المتكلمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبَهم من المعتزلة والكُلاَّبية والسالمية والكرَّامية والشيعة وغيرهم .

وقد ذكرنا فى غير موضع أن لفظ « التأويل » فى القرآن يُراد به مايؤُولُ الأمر إليه ، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه فى الظاهر ، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه ، وإن كان موافقاً له ، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره ، ويُرادُ به صَرْفُ اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يَقْتَرن بذلك .

وتخصيصُ لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجَدُ فى كلام بعض المتأخرين ، فأما الصحابة ، والتابعون لهم بإحسان ، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يَخُصُّون لفظَ « التأويل » بهذا المعنى ، بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثانى ، ولهذا لما ظَنَّ طائفة من المتأخرين أن لفظ « التأويل » فى القرآن والحديث فى مثل قوله تعالى (٣ : ٦ وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا) أريد به هذا المعنى الاصطلاحى الخاص ، واعتقدوا أن الوقف فى الآية عند قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معانى تخالف مدلولها المفهوم منها ، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله ، لا يعلمه المَلك الذى نزل بالقرآن ، وهو جبريل ، ولا يعلمه محمد صلى الله عليه وسلم ولا غيره من الأنبياء ، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يقرأ قوله تعالى (٢٠ : ٥ الرحمن على العرش استوى) وقوله (٣٥ : ١٠ إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (٥ : ٦٤ بل يداه مبسوطتان) وغير ذلك من

آيات الصفات ، بل و يقول « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » ونحو ذلك ، وهو لا يعرف معانى هذه الأقوال ، بل معناها الذى دلت عليه لا يعلمه إلا الله ، و يظنون أن هذه طريقة السَّلَف .

وهؤلاء أهلُ التضليل والتجهيل الذين حقيقةُ قولهم : إن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون ، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء .

ثم هؤلاء منهم من يقول : المراد بها خلافُ مدلولها الظاهر والمفهوم ، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها ، كما لا يعلمون وقت الساعة .

ومنهم من يقول : بل تُجرَى على ظاهرها ، وتُحمَل على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله ، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها . وقالوا — مع هذا — إنها تحمل على ظاهرها ، وهذا ما أنكره ابن عُقيل على شيخه القاضى أبى يعلى فى كتاب « ذم التأويل »

وهؤلاء الفرق مشتركون فى القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التى يجعلونها مشكلة أو متشابهة ، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير مايجعل الفريق الآخر مشكلا ، فمنكر الصفات الخبرية الذى يقول « إنها لا تعلم بالعقل » يقول : نصوصُها مشكلة متشابهة ، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل ، فإنها عنده مُحكَمَةٌ بينة ، وكذلك يقول مَنْ ينكر العلو والرؤية : نصوص هذه مشكلة ، ومنكر الصفات مطلقاً يجعل مايثبتها مشكلا دون مايثبت أسماءه الحسنى ، ومنكر معانى الأسماء يجعل نصوصها مشكلة ، ومنكر معاد الأبدان وما وصفت به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلا أيضاً ، ومنكر القدَر يجعل مايثبت أن الله خالقُ كل شيء وما شاء كانَ مشكلا ، دون آيات الأمر والنهى والوعد والوعيد ، والخائضُ فى القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد ، بل ونصوص الأمر

والنهى مشكلة ، فقد يستشكل كل فريق مالا يستشكله غيره ، ثم يقول فيما يستشكله : إن معانى نصوصه لم يبينها الرسول .

ثم منهم من يقول : لم يعلم معانيها أيضاً ، ومنهم من يقول : بل علمها ولم يبينها ، بل أحال فى بيانها على الأدلة العقلية ، وعلى مَنْ يجتهد فى العلم بتأويل تلك النصوص ، فهم مشتركون فى أن الرسول لم يعلم أو لم يعلِّم ، بل جهل معناها ، أو جَهَّلها الأمة ، من غير أن يقصد أن يعتقدوا الجهلَ المركب.

وأما أولئك فيقولون : بل قصد أن يعلِّم الجهل المركب ، والاعتقادات الفاسدة ، وهؤلاء مشهورون عند الأمة بالإلحاد والزندقة ، بخلاف أولئك فإنهم يقولون : الرسول لم يقصد أن يجعل أحداً جاهلا معتقداً للباطل ، ولكن أقوالهم تتضمن أن الرسول لم يبين الحق فيما خاطب به الأمة من الآيات والأحاديث : إما مع كونه لم يعلَمْه ، أو مع كونه علمه ولم يبينه ، ولهذا قال الإمام أحمد فى خطبته فيما صنفه من الرد على الزنادقة والَجهْمية فيما شكّت فيه من مُتَشَابه القرآن وتأولته على غير تأويله ، قال « الحمدُ لله الذى جعَلَ فى كلِّ زمانٍ فترةٍ من الرسل بقايا من أهل العلم ، يَدْعُونَ من ضلَّ إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحْيُون بكتاب الله الموتى ، وَ يُبَصِّرُون بنور الله أهلَ العمى ، فكم من قتيلٍ لإبليس قد أحيوه ، وكم من تائه ضال قد هَدَوْه ، فما أحْسَنَ أثَرَهُمْ على الناس ، وأقبح أثَرَ الناس عليهم ، ينفون عن كتاب الله تحريفَ الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عِنَانَ الفتنة ، فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب . يقولون : على الله ، وفى الله ، وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يَلَبِّسُون عليهم ، فنعوذ بالله من فتن المضلين » .

ويروى نحوُ هذه الخطبة عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه ، كما ذكر ذلك محمدُ بن وضاح فى كتاب « الحوادث والبدع » .

فقد وُصِفُوا فى هذا الكلام بأنهم – مع اختلافهم فى الكتاب – فهم كلهم مُخَالفون له ، وهم مشتركون فى مفارقته ، يتكلمون بالكلام المتشابه ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم ، حيث لبسوا الحق بالباطل .

وجماع الأمر أن الأدلة نوعان : شرعية ، وعقلية ، فالمدّعون لمعرفة الإلٰهيات بعقولهم ، من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات ، يقول من يخالف نصوص الأنبياء منهم : إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذى عرفناه ، أو يقولون : عرفوه ولم يبينوه للخلق كما بيناه ، بل تكلموا بما يخالفه من غير بيان منهم ، والمدّعون للسنة والشريعة واتباع السلف من الجهال بمعانى النصوص يقولون : إن الأنبياء والسلف الذين اتبعوا الأنبياء لم يعرفوا معانى هذه النصوص التى قالوها والتى بلغوها عن الله ، أو إن الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبينوا مرادهم للناس ، فهؤلاء الطوائف قد يقولون : نحن عرفنا الحق بعقولنا ، ثم اجتهدنا فى حمل كلام الأنبياء على مايوافق مدلول العقل ، وفائدة إنزال هذه المتشابهات المشكلات اجتهادُ الناس فى أن يعرفوا الحقّ بعقولهم ، ثم يجتهدوا فى تأويل كلام الأنبياء الذين لم يبينوا به مرادهم ، أو إنا عرفنا الحق بعقولنا ، وهذه النصوصُ لم تعرف الأنبياء معناها كما لم يعرفوا وقت الساعة ، ولكن أُمرنا بتلاوتها من غير تدبر لها ولا فهم لمعانيها . أو يقولون : بل هذه الأمور لا تعرف بعقل ولا نقل ، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات ، وعن فهم السمعيات ، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات ، ولا يفهمون السمعيات .

فصل

ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المُعَارض العقلى ، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء ، بينا فى هذا الكتاب فسادَ القانون الفاسد الذى صَدّوا به الناسَ عن سبيل الله ، وعن فهم

مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر ، إذ كان أيّ دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قُدِّرَ أن المعارض العقلي ناقَضَه ، بل يصير ذلك قَدْحاً في الرسول ، وقَدْحاً فيمن استدل بكلامه ، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخْلَاطٌ فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء ، فإنه لا ينفعه الغذاء مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء ، فكذلك القلبُ الذي اعتقد قيامَ الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها ، أو نفي عموم خَلْقه لكل شيء ، وأمره ونَهْيه ، أو امتناع المعاد ، أو غير ذلك ، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض .

وفسادُ ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلا .

أما الجملة فإنه مَنْ آمن بالله ورسوله إيماناً تاماً ، وعلم مراد الرسول قطعا تيقَّنَ ثبوتَ ما أخبر به ، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة (٤٢ : ١٦ والذين يُحَاجُّون في الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد)

وأما التفصيل فبعلم فساد تلك الحجة المعارضة ، وهذا الأصل نقيضُ الأصل الذي ذكره طائفة من الملحدين ، كما ذكره الرازي في أول كتابه « نهاية العقول » حيث ذكر أن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال ، لأن الاستدلال بها موقوف على مُقَدِّمات ظنية ، وعلى دَفْع المعارض العقلي ، وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن ؛ إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض مادل عليه القرآن ، ولم يخطر ببال المستمع .

وقد بسطنا الكلامَ على ظنية مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفي المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي بالسمع ، وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفاً قديماً من نحو ثلاثين سنة ، وذكرنا طرفا من بيان فساده في الكلام على « المحصَّل » وفي غير ذلك .

فذلك كلام فى تقرير الأدلة السمعية ، وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع ، وفى هذا الكتاب كلام فى بيان انتفاء المعارض العقلى ، وإبطال قول مَنْ زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً .

وقد بينا فى موضع آخر أن الرسول بلغ البلاغ المبين ، وبين مراده ، وأن كل ما فى القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحى الخاص الذى هو صَرْف اللفظ عن ظاهره ، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر ، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذى مفهومُه ومدلوله باطل ، ويسكت عن بيان المراد الحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه ، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم ، وأن هذا قدح فى الرسول الذى بلغ البلاغ المبين الذى هَدَى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور ، وفرق الله به بين الحق والباطل ، وبين الهدى والضلال ، وبين الرشاد والغي ، وبين أولياء الله وأعدائه ، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك ، حتى أوضح الله به السبيل ، وأنار به الدليل ، وهدي به الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

فَمَنْ زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق ، ولم يبين مراده ، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذى ليس بباطل وأحال النـاس فى معرفة المراد على ما يُعلم من غير جهته بآرائهم ، فقـد قَدَح فى الرسول ، كما برهنا على ذلك فى مواضع ، كيف والرسولُ أعلم الخلق بالحق ؟ وأقدر الناس على بيان الحق ، وأنصح الخلق للخلق ، وهذا يوجب أن يكون بيانُه للحق أكمَلَ من بيان كل أحد ؟ .

فإن ما يقوله القائل ويفعله الفاعل لابد فيه من قدرة وعلم وإرادة ، فالعاجز عن القول أو الفعل يمتنع صدورُ ذلك عنه ، والجاهل بمـا يقوله ويفعله لا يأتى بالقول المحـكم والفعل المحـكم ، وصاحب الإرادة الفاسدة لايقصد الهدى والنصح

والصلاح ، فإذا كان المتكلم عالماً بالحق قاصداً لهدى الخلق قصدًا تاماً قادراً على ذلك وَجَبَ وجودُ مقدوره ، ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالحق ، وهو أفصح الخلق لساناً ، وأصحهم بياناً ، وهو أحرص الخلق على هدى العباد ، كما قال تعالى (٩ : ١٢٨ لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عَنِتُّم ، حريص عليكم ، بالمؤمنين رؤوف رحيم) وقال (١٦ : ٣٧ إن تَحْرِصْ على هداهم فإن الله لا يهدى من يضل) وقد أوجب الله عليه البلاغَ المبين ، وأنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم ، فلا بد أن يكون خطابه وبيانه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره ، فكيف يكون مع هذا لم يبين الحق ؟ بل يبنه من قامت الأدلة الكثيرة على جهله ، أو نقص علمه وعقله ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

ولما كان ما يقوله كثير من الناس فى باب أصول الدين والكلام والعلوم العقلية والحكمة يَعلَمُ كل مَنْ تدبر أنه مخالف لماجاء به الرسول ، وأن الرسول لم يقل مثل هذا ، واعتقد من اعتقد أن ذلك من أصول الدين ، وأنه يشتمل على العلوم الكلية والمعارف الإلٰهية، والحكمة الحقيقية أو الفلسفة الأولية ـ صار كثير منهم يقول : إن الرسول لم يكن يعرف أصول الدين ، أو لم يبين أصول الدين ، ومنهم مَنْ هابَ النبيَّ ، ولكن يقول : الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك ، ومن عظم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائراً كيف لم يتكلم أولئك الأفاضل فى هذه الأمور التى هى أفضل العلوم ؟ ومَنْ هو مؤمن بالرسول مُعَظِّم له يستشكل كيف لم يبين أصول الدين ؟ مع أن الناس إليها أحْوَجُ منهم إلى غيرها .

ولما كنت بالديار المصرية سألنى من سألنى من فضلائها عن هذه المسألة ، فقالوا فى سؤالهم :

إن قال قائل : هل يجوز الخوض فيما تكلم الناسُ فيه من مسائل أصول

الدين ، و إن لم يُنْقَل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام أم لا ؟ .

فان قيل بالجواز ، فما وَجْهُه ؟ وقد فهمنا منـه عليه الصلاة والسلام النهى عن الـكلام في بعض المسائل ؟ .

و إذا قيل بالجواز فهل يجب ذلك ؟ .

وهل نقل عنه عليه الصلاة والسلام ما يقتضى وجو به ؟ .

وهل يكفى فى ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن ، أو لابد من الوصول إلى القطع ؟ .

و إذا تعذر عليه الوصول إلى القطع ، فهل يعذر فى ذلك ، أو يكون مكلفاً به ؟

وهل ذلك من باب تكليف ما لايطاق والحالة هذه أم لا ؟

و إذا قيل بالوجوب ، فما الحـكمة فى أنه لم يُوجَدْ فيه من الشارع نص يَعْصِم من الوقوع فى المهالك ؟ وقد كان عليه الصلاة والسلام حريصا على هدى أمته .

فأجبت : الحمد لله رب العالمين .

أما المسألة الأولى : فقولُ السائل « هل يجوز الخوضُ فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول الدين ، و إن لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم فيها كلام أم لا ؟» فسؤالٌ ورد بحسب ماعهد من الأوضاع المبتدعة الباطلة ؛ فإن المسائل التى هى من أصول الدين التى تستحق أن تسمى أصول الدين ـ أعنى الدين الذى أرسل الله به رسوله ، وأنزل به كتابه ـ لايجوز أن يقال : لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم فيها كلام ، بل هذا كلام متناقض فى نفسه ، إذ كونها من أصول الدين يوجب أن تكون من أهم أمور الدين ، وأنها مما يحتاج إليه الدين ، ثم نَفْيُ نقل الـكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين : إما أن الرسول أهمل الأمور المهمة التى يحتاج إليها الدين فلم يبينها ، أو أنه بينها فلم تنقلها الأمة ، وكلا هذين باطل قطعا ، وهو من أعظم مطاعن المنافقين فى الدين ، و إنما يظن هذا وأمثاله من هو جاهل بحقائق ما جاء به الرسول ، أو جاهل بمـا يعقله

الناس بقلوبهم ، أو جاهل بهما جميعا ، فإن جهله بالأول يوجب عدمَ علمه بما اشتمل عليه ذلك من أصول الدين وفروعه ، وجهله بالثانى يوجب أن يدخل فى الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات ، وإنما هى جهليات ، وجهله بالأمرين يوجب أن يظن من أصول الدين ما ليس منها من المسائل والوسائل الباطلة ، وأن يظن عدمَ بيان الرسول لما ينبغى أن يُعتقد فى ذلك ، كما هو الواقع لطوائف من أصناف الناس ــ حُذاقهم فضلا عن عامتهم .

وذلك أن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادُها ، ويجب أن تذكر قولا ، أو تُعمل عملا ، كمسائل التوحيد والصفات والقَدَر ، والنبوة ، والمعاد ، أو دلائل هذه المسائل .

أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا قاطعا للعُذْر ، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين ، وبينه للناس ، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده ، بالرسل الذين بينوه وبلغوه ، وكتابُ الله الذى نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظَه ومعانيه ، والحكمةُ التى هى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مشتملة من ذلك على غاية المراد ، وتمامِ الواجب والمستحب ، والحمد لله الذى بعث فينا رسولا من أنفسنا يتلو علينا آياته ويزكينا ويعلمنا الكتاب والحكمة ، الذى أكمل لنا الدين ، وأتم علينا النعمة ، ورضى لنا الإسلام دينا ، الذى أنزل الكتاب تفصيلا لكل شيء ، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (١٢ : ١١١ ما كان حديثا يُفترَى ، ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل كل شىء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون)

وإنما يظُنُّ عدمَ اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك مَنْ كان ناقصا فى عقله وسمعه ، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا (٦٧ : ١٠ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير) وإن كان ذلك كثيرا فى كثير من

المتفلسفة والمتكلمة ، وجُهَّال أهل الحديث والمتفقهة والصوفية .

وأما القسم الثانى ـ وهو دلائل هذه المسائل الأصولية ـ فإنه و إن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر و يجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة ، فقد غَلِطُوا فى ذلك غلطا عظيما ، بل ضلوا ضلالا مبينا ، فى ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هى بطريق الخبر المجرد ، بل الأمر ما عليه سلفُ الأمة ، أهلُ العلم والإيمان ، مِنْ أن الله سبحانه وتعالى بَيَّنَ من الأدلة العقلية التى يحتاج إليها فى العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قَدْرَه ، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه ،

وذلك كالأمثال المضروبة التى يذكرها الله فى كتابه التى قال فيها (٢٧:٣٩ ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل)فإن الأمثال المضروبة هى الأقيسة العقلية ، سواء كانت قياس شمول ، أو قياس تمثيل ، و يدخل فى ذلك ما يسمونه براهين ، وهو القياس الشمولى المؤلَّف من المقدمات اليقينيـة ، و إن كان لفظ البرهان فى اللغة أعم من ذلك ، كما سمى الله آيتى موسى برهانين (٣٢:٢٨ فذلك برهانان من ربك) .

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهى لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده ، فإن الله سبحانه ليس كمثله شىء ، فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغـيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لمـا سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هـذه الأقيسة فى المطالب الإلهية لم يَصِلُوا بها إلى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم ، وغلب عليهم ـ بعد التناهى ـ الحيرةُ والاضطراب ، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها ولـكن يستعمل فى ذلك قياسَ الأَوْلَىٰ ، سواء كان تمثيلا أو شمولا ، كما قال تعالى (١٦ : ٦٠ ولله المثل الأعلى) مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث

لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كالا للموجود غيرَ مستلزم للعدم ـ فالواجبُ القديم أولى به ، وكل كال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعُه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره ، فهو أحق به منه ، وأن كل نقص وعَيْب فى نفسه ـ وهو ما تضمن سَلْبَ هذا الكمال إذا وجب نفيُه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدَثات : فإنه يجب نفيُه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى ، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود ، وأما الأمور العَدَمية فالممكنُ المحدَث بها أحق ، ونحو ذلك .

ومثل هذه الطرق هى التى كان يستعملها السلف والأئمة فى مثل هذه المطالب كما استعمل نحوَها الإمامُ أحمد ، ومَنْ قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام ، وبمثل ذلك جاء القرآن فى تقرير أصول الدين فى مسائل التوحيد والصفات والمَعَاد ، ونحو ذلك .

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد ـ والعلمُ به تابع للعلم بإمكانه ؛ فإن الممتنع لا يجوز أن يكون ـ بَيَّن سبحانه إمكانَه أتم بيان ، ولم يسلك فى ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام ، حيث يثبتون الإمكان الخارجى بمجرد الإمكان الذهنى ،فيقولون : هـذا ممكن ؛ لأنه لو قُدِّر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال ؛ فإن الشأن فى هذه المقدمة فمن أين يعلم أنه لايلزم من تقدير وجوده محال ؟ فإن هذه قضية كلية سالبة ؛ فلا بد من العلم بعموم هذا النفى .

وما يحتج به بعضهم على أن هذا ممكن بأنا لا نعلم امتناعه ، كما نعلم امتناع الأمور الظاهرِ امتناعُها ، مثل كون الجسم متحركا ساكنا ، فهذا كاحتجاج بعضهم على أنها ليست بديهية : بأن غيرها من البديهيات أجلى منها ، وهذه حجة ضعيفة ، لأن البديهى هو ما إذا تُصُوِّر طرفاه جزم العقل به ، والمتصوَّران قد يكونان خفيين ، فالقضايا تتفاوت فى الجلاء والخفاء لتفاوت تصوّرها ، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان ، وذلك لا يقدح فى كونها ضرورية ، ولا يوجب أن ما لم يظهر

امتناعُه يكون ممكنا ، بل قول هؤلاء أضعف ؛ لأن الشيء قد يكون ممتنعاً لأمور خفية لازمة ، فما لم يعلم انتفاء تلك اللوازم ، أو عدم لزومها ، لا يمكن الجزم بإمكانه ، والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره ، والإمكان الذهنى حقيقته عدمُ العلم بالامتناع ، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجى ، وهذا هو الإمكان الذهنى ، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف فى بيان إمكان المعاد بهذا ، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعا ولو لغيره ، وإن لم يعلم الذهن إمتناعه ، بخلاف الإمكان الخارجى فإنه إذا عُلم بطل أن يكون ممتنعا ، والإنسان يعلم الإمكان الخارجى : تارة بعلمه بوجود الشيء ، وتارة بوجود نظيره ، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه ، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه ، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكنا فلابد من بيان قدرة الرب عليه ، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفى فى إمكان وقوعه ، إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك ، فبين سبحانه هذا كله بمثل قوله (١٧ : ٩٩ أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلا لا ريب فيه فأبى الظالمون إلا كفورا) وقوله (٣٦ : ٨١ أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ، وهو الخلاق العليم) وقوله (٤٦ : ٣٣ أولم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يَعْىَ بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى ؟ بلى ، إنه على كل شيء قدير) وقوله (٤٠ : ٥٧ لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس) فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السموات والأرض أعظمُ من خلق أمثال بنى آدم ، والقدرةُ عليه أبلغ ، وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك .

وكذلك استدلاله على ذلك بالنَّشأة الأولى فى مثل قوله (٣٠ : ٢٧ وله المثل الأعلى فى السَّموات والأرض) وقوله (٢٢ : ٥ يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ، ثم من نطفة ، ثم من علقة ، ثم من مضغة

مُخَلَّقة وغير مخلقة ، لنبين لكم) وكذلك ما ذكره فى قوله (٣٦ : ٧٨ ـ ٨٠ وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال : من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل: يحييها الذى أنشأها أوّل مرة ـ الآياتِ) وقد أنشأها من التراب ، ثم قال (وهو بكل خلق عليم) ليبين علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال ، ثم قال (الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا) فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد الرطب ، وذلك أبلغ فى المنافاة ، لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيْسَرُ من اجتماع الحرارة واليبوسة ، إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة ، ولهذا كان تسخينُ الهواء والماء أيْسَرَ من تسخين التراب ، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة ، فإنها جسم بسيط ، واليبس ضد الرطوبة ، والرطوبة يعنى بها البَلّة كرطوبة الماء ، ويعنى بها سرعة الانفعال ، فيدخل فى ذلك الهواء ، فكذلك يعنى باليبس عدم البَلّة ، فتكون النار يابسة ، ويُراد باليبس بطء التشكل والانفعال ، فيكون التراب يابسا دون النار ، فالتراب فيه اليبس بالمعنيين ، بخلاف النار ، لكن الحيوان الذى فيه حَرَارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة : التراب ، والماء ، والهواء .

وأما الجزء النارى فللناس فيه قولان : قيل : فيه حرارة نارية ، وإن لم يكن فيه جزء من النار ، وقيل : بل فيه جزء من النار .

وعلى كل تقدير فتكوُّن الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تكوّن النار من الشجر الأخضر ، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر نارا أولى بالقدرة أن يخلق من التراب حيوانا ، فإن هذا مُعْتاد ، وإن كان ذلك بما يضم إليه من الأجزاء الهوائية والمائية ، والمقصود الجمع فى المولدات ثم قال (أوليس الذى خلق السمواتِ والأرضَ بقادر على أن يخلق مثلهم ؟) وهذه مقدمة معلومة بالبداهة ، ولهذا جاء فيها باستفهام التقرير ، الدال على أن ذلك مستقر معلوم عند المخاطب ، كما قال سبحانه (٢٥ : ٣٣ ولا يأتونك بمثل إلا جئناك

بالحق وأحسن تفسيرا) ثم بين قدرته العامة بقوله (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) .

وفى هذا الموضع وغيره من القرآن من الأسرار و بيان الأدلة القطعية على المطالب الدينية ما ليس هذا موضعه ، و إنما الغرضُ التنبيه .

وكذلك ما استعمله سبحانه فى تنزيهه وتقديسه عما أضافوه إليه من الولادة ، سواء سموها حسية أو عقلية ، كما تزعمه النصارى من تولد الكلمة التى جعلوها جوهر الابن منه ، وكما تزعمه الفلاسفة الصابئون من تولد العقول العشرة والنفوس الفلكية التسعة التى هم مضطربون فيها : هل هي جواهر أو أعراض ؟ وقد يجعلون العقول بمنزلة الذكور ، والنفوسَ بمنزلة الإناث[1] ، ويجعلون ذلك آباءهم وأمهاتهم وآلهتهم وأربابهم القريبة ، وعلمهم بالنفوس أظهر لوجود الحركة الدورية الدالة على الحركة الإرادية الدالة على النفس المحركة ، لكن أكثرهم يجعلون النفس الفلكية عرضا لا جوهرا قائما بنفسه ، وذلك شبيه بقول مشركى العرب وغيرهم الذين جعلوا له بنين و بنات ، قال تعالى (٦ : ١٠٠ وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم ، وخرقوا له بنين و بنات بغير علم ، سبحانه وتعالى عما يصفون) وقال تعالى (٣٧ : ١٥١ ألا إنهم من إفكهم ليقولون وَلَدَ الله ، وإنهم لكاذبون) وكانوا يقولون : الملائكة بنات الله ، كما يزعم هؤلاء أن العقول أو العقول والنفوس هى الملائكة ، وهي متولدة عن الله ، قال تعالى : (١٦ : ٥٧ ـ ٦٢ ويجعلون لله البنات ، سبحانه ! ولهم ما يشتهون ، وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، أيمسكه على هون ، أم يَدُسُّه فى التراب ؟ ألا ساء مايحكمون ، للذين لايؤمنون بالآخرة مثل السَّوء ، ولله المثل الأعلى ، وهو العزيز الحكيم ـ إلى قوله : و يجعلون

---

(١) وهذا هو مذهب ابن عربى الحاتمى وشيعته من الصوفية ، وقد قرر ذلك وأطال فى تقريره فى كتاب الفتوحات ، بل كل كتاب الفتوحات مبنى على هذا (ح)

لله ما يكرهون وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى ، لا جرم أن لهم النار وأنهم مفرطون) وقال تعالى (٤٣ : ١٦ ــ ١٩ أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين ، وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسودا وهو كظيم ، أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين ؟ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا ، أشهدوا خلقهم ؟ ستكتب شهادتهم ويُسألون) وقال تعالى (٥٣ : ١٩ ــ ٢٢ أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ؟ ألكم الذكر وله الأنثى ؟ تلك إذاً قسمة ضِيزَى) أى جائرة ، وغير ذلك فى القرآن .

فبين سبحانه : أن الرب الخالق أولى بأن يُنَزَّه عن الأمور الناقصة منكم ، فكيف تجعلون له ما تكرهون أن يكون لكم ، وتستحيون من إضافته إليكم ، مع أن ذلك واقع لا محالة ، ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه ، وهو أحق بنفى المكروهات المنقصات منكم ؟ .

وكذلك قوله فى التوحيد (٣٠ : ٢٨ ضرب لكم مثلا من أنفسكم ، هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم ، فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ؟) أى كخيفة بعضكم بعضا ، كما فى قوله (٢ : ٨٥ ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) وفى قوله (٢٤ : ١٢ لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) وفي قوله (٤٩ : ١١ ولا تلمزوا أنفسكم) وفى قوله (٢ : ٥٤ فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) وقوله (٢ : ٨٤ ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ــ إلى قوله : ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) فإن المراد فى هذا كله من نوع واحد .

فبين سبحانه أن المخلوق لا يكون مملوكُه شريكَه فى ماله حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره ، بل تمتنعون أن يكون المملوك لكم نظيرا ، فكيف ترضون أن تجعلوا ما هو مخلوق ومملوكى شريكا لى ، يُدعَى ويُعبد كما أُدعَى وأُعبد ؟

كما كانوا يقولون فى تلبيتهم « لبيك اللهم لبيك ، لبيك لاشريك لك ، إلا شريكا هو لك ، تملكه وما ملك » .

وهذا باب واسع عظيم جدا ليس هذا موضعه .

وإنما الغرض التنبيه على أن فى القرآن والحكمة النبوية عامةَ أصولُ الدين من المسائل والدلائل ما يستحق أن يكون أصول الدين . وأما ما يُدْخِله بعضُ الناس فى هذا المسمى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين ، وإن أدخلت فيه مثل هذه المسائل والدلائل الفاسدة ، مثل نفى الصفات والقدَر ، ونحو ذلك من المسائل ، ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التى هى صفات الأجسام القائمة بها ، إما الأكوان وإما غيرها ، وتقرير المقدمات التى يحتاج إليها هذ الدليل من إثبات الأعراض - التى هى الصفات - أولا ، أو إثبات بعضها كالأكوان - التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - وإثبات حدوثها بإثبات إبطال ظهورها بعد الكُمُون ، وإبطال انتقالها من محل إلى محل بعد إثبات امتناع خلو الجسم : إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابلٌ لها ، وأن القابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، وإما عن الأكوان ، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعا . والثانية : أن ما لايخلو عن الصفات التى هى الأعراض فهو محدث ، لأن الصفات - التى هى الأعراض - لا تكون إلا محدثة ، وقد يفرضون ذلك فى بعض الصفات التى هى الأعراض ، كالأكوان ، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا تتناهى .

فهذه الطريقة مما يُعلَم بالاضطرار أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يَدْعُ الناسَ بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه . ولهذا قد اعترف حُذَّاق أهل الكلام - كالأشعرى وغيره - أنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ، ولا سلف الأمة وأئمتها ، وذكروا أنها محرمة عندهم ، بل المحققون على أنها طريقة باطلة ، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعَى بها مطلقا ، ولهذا تجد من اعتمد

عليها فى أصول دينه فأحد الأمرين لازم له : إما أن يطلع على ضعفها ، و يقابل بينها و بين أدلة القائلين بقدم العالم ، فتتكافأ عنده الأدلة ، أو يرجح هـذا تارة وهذا تارة ، كما هو حال طوائف منهم ، وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد فى الشرع والعقل ، كما التزم جَهْم لأجلها فَنَاء الجنة والنار ، والتزم لأجلها أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة ، والتزم قوم لأجلها ـ كالأشعرى وغيره ـ أن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك ، والتزم قوم لأجلها ولأجْلِ غيرها أن جميع الأعراض ـ كالطعم واللون وغيرها ـ لا يجوز بقاؤها بحال ، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا الصفات لله ، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها ، فقالوا : صفات الأجسام أعراض ، أى أنها تعرض فتزول ، فلا تبقى بحال ، بخلاف صفات الله فإنها باقية .

وأما ما اعتمد عليه طائفـة منهم أن العرض لو بقى لم يمكن عدمه ، لأن عدمه إما أن يكون بإحداث ضد ، أو بفوات شرط ، أو اختيار الفاعل ، وكل ذلك ممتنع ، فهذه العمدة لا يختارها آخرون منهم ، بل يجوزون أن الفاعل المختار يعدم الموجود كما يحدث المعدوم ، ولا يقولون : إن عدم الأجسام لا يكون إلا بقطع الأعراض عنها ، كما قاله أولئك ، ولا بخلقِ ضِدٍّ هو الفناء لا فى محل ، كما قاله من قاله من المعتزلة .

وأما جمهور عقلاء بنى آدم فقالوا : هذه مخالفة المعلوم بالحس .

والتزم طوائف من أهل الـكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نَفْىَ صفات الرب مطلقاً ، أو نفى بعضها ، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها ، والدليلُ يجب طَرْده ، فالتزموا حدوثَ كل موصوف بصفة قائمة به ، وهو أيضاً فى غاية الفساد والضلال ، ولهذا التزموا القولَ بخلق القرآن ، و إنـكار رؤية الله فى الآخرة ، وعلوه على عرشه ، إلى أمثال ذلك من اللوازم

التى التزمها مَنْ طَرَد مقدمات هـذه الحجة ، التى جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصلَ دينهم .

فهـذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين ، ولـكن ليست فى الحقيقة من أصول الدين الذى شرعه الله لعباده .

وأما الدين الذى قال الله فيه (٤٢ : ٢١ أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) فذاك له أصول وفروع بحسبه .

وإذا عرف أن مسمى أصول الدين فى عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات ، تبين أن الذى هو عند الله ورسوله وعباده المؤمنين أصول الدين فهو موروث عن الرسول ، وأما مَنْ شرع ديناً لم يأذن به الله فمعلوم أن أصوله المستلزمة له لا يجوز أن تـكون منقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، إذ هو باطل ، وملزوم الباطل باطل ، كما أن لازم الحق حق ، والدليل ملزوم لمدلوله ، فمتى ثبت ثبت مدلوله ، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم ، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم ، والباطل شىء ، وإذا انتفى لازم الشىء علم أنه منتف ، فيستدل على بطلان الشىء ببطلان لازمـه ، ويستدل على ثبوته بثبوت لازمه ، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل ، وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون الملزوم خفياً ، وإذا كان الملزوم خفياً كان اللازم خفياً ، وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا ، فلهذا قيل : إن ملزوم الباطل باطل ، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل ، فالباطل هو اللازم ، وإذا كان اللازم باطلا كان الملزوم باطلا ، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ، ولم يُقَلْ إن الباطل لازمه باطل ، وهذا كالمخلوقات ، فإنها مستلزمة لثبوت الخالق ، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق ، والدليل أبداً يستلزم المدلول عليه : يجب طَرْده ، ولا يجب عكسه ، بخلاف الحد ، فإنه يجب طرده وعكسه .

وأما العلة : فالعلة التامة يجب طَرْدُها ، بخلاف المقتضية ، وفى العكس تفصيل مبسوط فى موضعه .

وهذا التقسيم ينبه أيضاً على مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله ، إذ ذاك متناول لمن استدل بالأدلة الفاسدة ، أو استدل على المقالات الباطلة .

فأما من قال « الحق الذي أذن الله فيه حكما ودليلا » فهو من أهل العلم والإيمان (٣٣ : ٤ والله يقول الحق وهو يهدى السبيل) .

وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه ، إذا احتيج إلى ذلك ، وكانت المعانى صحيحة ، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم ، فإن هذا جائز حسن للحاجة ، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه ، ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص ـ وكانت صغيرة فوُلدت بأرض الحبشة ، لأن أباها كان من المهاجرين إليها ـ فقال لها « يا أم خالد ، هذا سَنا » والسنا بلسان الحبشة الحسن ، لأنها كانت من أهل هذه اللغة ، ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة ، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم ، ويترجم بالعربية ، كما أمر النبى صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت « أن يتعلم كتاب اليهود ، ليقرأ له ، ويكتب له ذلك » حيث لم يأتمن اليهود عليه .

فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ « الجوهر ، والعرض ، والجسم » وغير ذلك ، بل لأن المعانى التى يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم فى الأدلة والأحكام ما يجب النهى عنه ، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفى والإثبات ، كما قال الإمام أحمد فى وصفه لأهل البدع ، فقال « هم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جُهَّال الناس بما يلبسون عليهم » .

فإذا عرفت المعانى التى يقصدونها بأمثال هذه العبارات ، ووزنت بالكتاب والسنة ـ بحيث يثبت الحق الذى أثبته الكتاب والسنة ، وينفى الباطل الذى نفاه الكتاب والسنة ـ كان ذلك هو الحق ، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً في الوسائل والمسائل ، من غير بيان التفصيل والتقسيم ، الذى هو من الصراط المستقيم ، وهذا من مثارات الشبه .

فإنه لا يوجد فى كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ، ولا أحد من الأيمة المتبوعين : أنه علق بمسمى لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين ، لا الدلائل ولا المسائل ، والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها ، تارة لاختلاف الوضع ، وتارة لاختلافهم فى المعنى الذى هو مدلول اللفظ ، كمن يقول : « الجسم هو المؤلف » ثم يتنازعون : هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه ، أو الجوهران فصاعداً ، أو الستة ، أو الثمانية ، أو غير ذلك ؟ ومن يقول « هو الذى يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، وإنه مركب من المادة والصورة » ومن يقول « هو الموجود » أو يقول « هو الموجود القائم بنفسه ، لا يكون إلا كذلك » والسلف والأيمة الذين ذمّوا وبدّعوا الكلام فى الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامُهم ذمَّ من يدخل المعانى التى يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ فى أصول الدين ، فى دلائله وفى مسائله ، نفياً وإثباتاً ، فأما إذا عرفت المعانى الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معانى هؤلاء وما خالف ، فهذا عظيم المنفعة ، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه ، كما قال تعالى (٢ : ٢١٣ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعانى التى يعبرون عنها بوَضْعهم وعُرْفهم ، وذلك يحتاج إلى معرفة معانى الكتاب والسنة ، ومعرفة معانى هؤلاء

بألفاظهم ، ثم اعتبار هذه المعانى بهذه المعانى ليظهر الموافق والمخالف .

وأما قول السائل « فإن قيل بالجواز فما وجهه ، وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام النهى عن الكلام فى بعض المسائل ؟ » فيقال : قد تقدَّم الاستفسار والتفصيل فى جواب السؤال ، وأن ما هو فى الحقيقة أصول الدين الذى بَعثَ الله به رسوله ، فلا يجوز أن ينهى عنه بخلاف ما سمى أصول الدين وليس هو أصولا فى الحقيقة لا دلائل ولا مسائل ، أو هو أصول لدينٍ لم يشرعه الله ، بل شرعه مَنْ شرع من الدين ما لم يأذن به الله .

وأما ما ذكره السائل من نهيه فالذى جاء به الكتاب والسنة النهى عن أمور : منها القول على الله بلا علم ، كقوله تعالى (٧ : ٣٣ قل إنما حرَّم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله (١٧ : ٣٦ ولا تَقْف ما ليس لك به علم) .

ومنها : أن يقال على الله غير الحق ، كقوله (٧ : ١٦٩ ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق) .

ومنها : الجدل بغير علم ، كقوله تعالى (٣ : ٥٦ ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم) .

ومنها : الجدل فى الحق بعد ظهوره ، كقوله تعالى (٨ : ٩ يجادلونك فى الحق بعد ما تبين) .

ومنها : الجدل بالباطل ، كقوله (١٨ : ٥٦ وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) .

ومنها : الجدل فى آياته ، كقوله تعالى (٤٠ : ٥ ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا) وقوله (٤٠ : ٣٥ الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم ، كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا) وقال تعالى (٤٠ : ٥٦ إن الذين

يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم إنْ فى صدورهم إلا كِبْر ما هم ببالغيه) وقوله(٤٢ : ٣٥ ويعلم الذين يجادلون فى آياتنا مالهم من محيص) ونحو ذلك ، وقوله (٤٢ : ١٦ والذين يحاجُّون فى الله من بعـد ما استجيب لهم حجتهم داحضة عند ربهم) وقوله (١٣ : ١٣ وهم يجادلون فى الله وهو شـديد المحال) وقوله (٢٢ : ٨ ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) .

ومن الأمور التى نهي الله عنها فى كتابه التفرق والاختلاف ، كقوله : (٣ : ١٠٣ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ـ إلى قوله: ولا تـكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعـد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم ، يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) قال ابن عباس : « تبيض وجوه أهل السنة والجماعة ، وتسودّ وجوه أهل البدعة والفرقة » وقال تعالى (٦:١٥٩ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء ، إنما أمرهم إلى الله) وقال تعالى (٣٠ : ٣١ فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ـ إلى قوله: ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً) .

وقد ذم أهل التفرق والاختلاف فى مثل قوله تعالى (٣:١٩ وما تفرق الذين أوتوا الـكتاب إلا من بعـد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) وفى مثـل قوله تعالى (١١ : ١١٩ ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم) وفى مثـل قوله (٢٢:٥٣ وإن الذين اختلفوا فى الـكتاب لفى شقاق بعيد) .

وكذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم توافق كتابَ الله ، كالحديث المشهور عنه الذى روي مسلم بعضه عن عبد الله بن عمر وسائره معروف فى مسند أحمد وغيره من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « خرج على أصحابه وهم يتناظرون فى القدَر ، ورجل يقول : ألم يقل الله كذا ؟ ورجل يقول : ألم يقـل الله كذا ؟ فـكأنما فُقِيء فى وجهه حَبُّ الرمان ، فقال : أبهذا أمرتم ؟ إنما هلك من كان قبلـكم بهـذا ، ضَرَبُوا

كتابَ الله بعضَه ببعض ، وإنما نزل كتاب الله يصـدّق بعضه بعضاً ، لا يكذب ، انظروا ما أمرتم به فافعلوه ، وما نهيتم عنه فاجتنبوه » هذا الحديث أو نحوه ، وكذلك قوله « المراء فى القرآن كفر » وكذلك ما أخرجاه فى الصحيحين عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم « قرأ (٣ : ٧ هو الذى أنزل عليك الـكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الـكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله ، فاحذروهم » .

وأما أن يكون الـكتابُ والسنة نَهيَا عن معرفة المسـائل التى تدخل فيما يستحق أن يكون من أصول الدين فهذا لا يجوز ، اللهم إلا أن ينهيا عن بعض ذلك فى بعض الأحوال ، مثـل مخاطبة شخص بمـا يعجز عن فهمه فيضل ، كقول عبد الله بن مسعود « ما من رجل يُحَدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم » وكقول علىّ « حدثوا الناس بمـا يفهمون ، وَدَعُوا ما ينكرون ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ » أو مثل حق يستلزم فساداً أعظم من تركه ، فيدخل فى قوله عليه السلام « من رأى منـكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمـان » رواه مسلم .

وأما قول السائل « إذا قيل بالجواز ، فهل يجب ؟ وهل نقل عنه عليه السلام ما يقتضى وجوبه »

فيقال : لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيماناً عاماً مجملا ، ولا ريب أن معرفة ماجاء به الرسول على التفصيل فرض على الـكفاية ، فإن ذلك داخل فى تبليغ ما بعث الله به رسوله ، وداخل فى تدبر القرآن وعقله وفهمه ، وعلم الـكتاب والحـكمة ، وحفظ الذكر والدعاء إلى الخير ،

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والدعاء إلى سبيل الرب بالحكمة والموعظة الحسنة ، والمجادلة بالتى هى أحسن ، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين ، فهو واجب على الكفاية منهم .

وأما ماوجب على أعيانهم فهذا يتنوع بتنوع قُدَرهم وحاجتهم ومعرفتهم ، وما أمر به أعيانهم ، ولا يجب على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم دقيقه ما يجب على القادر على ذلك ، ويجب على مَنْ سمع النصوص وفهمها من علم التفصيل مالا يجب على من لم يسمعها ، ويجب على المفتى والمحدث والمجادل مالا يجب على من ليس كذلك .

وأما قوله « هل يكفى فى ذلك مايصل إليه المجتهد من غلبة الظن ، أو لابد من الوصول إلى القطع ؟ »

فيقال : الصواب فى ذلك التفصيل ، فإنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية ـ التى قد يسمونها مسائل الأصول ـ يجب القطع فيها جميعاً ، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين ، وقد يوجبون القطع فيها كلها على كل أحد ، فهذا الذى قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأيمتها ، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما أوجبوه ، فإنهم كثيراً مايحتجون فيها بالأدلة التى يزعمونها قطعيات ، وتكون فى الحقيقة من الأغلوطات ، فضلا عن أن تكون من الظنيات ، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيراً مايقطع بصحة حجة فى موضع ، ويقطع ببطلانها فى موضع آخر ، بل منهم مَنْ عامة كلامه كذلك ، وحتى قد يدعى كل من المتناظرين العلم الضرورى بنقيض ما ادعاه الآخر .

وأما التفصيل : فما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك كقوله (٥ : ٩٨ اعلموا أن الله شديد العقاب ، وأن الله غفور رحيم) وقوله (٤٧ : ١٩ فاعلم أنه لاإله إلا الله ، واستغفر لذنبك) وكذلك يجب الإيمانُ بما

أوجب الله الإيمانَ به ، وقد تقرر فى الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة العبد ، كقوله تعالى (٦٤ :١٦ فاتقوا الله مااستطعتم) وقوله عليه السلام « إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه مااستطعتم » أخرجاه فى الصحيحين .

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشتبهاً ، لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين لا شرعى ولا غيره : لم يجب على مثل هذا فى ذلك مالايقدر عليه ، وليس عليه أن يترك مايقدر عليه من اعتقاد قولٍ غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين ، بل ذلك هو الذى يقدر عليه لا سيما إذا كان مطابقاً للحق ، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ، ويثاب عليه ، ويسقط به الفرض ، إذا لم يقدر على أكثر منه .

لكن ينبغى أن يُعرف أن عامة مَنْ ضل فى هذا الكتاب أو عجز فيه عن معرفة الحق فإنما هو لتفريطه فى اتباع ماجاء به الرسول ، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته ، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا ، كما قال تعالى (٧ : ٣٥ يابنى آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى ، فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون) وقوله (٢٠ : ١٢٣ ، ١٢٤ قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدّو ، فإما يأتينكم منى هدى ، فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً ، ونحشره يوم القيامة أعمى) قال ابن عباس : تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل فى الدنيا ، ولا يشقى فى الآخرة ، ثم قرأ هذه الآية . وكما فى الحديث الذى رواه الترمذى وغيره عن على رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنها ستكون فتن ، قلت : فما المخرج منها يارسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ماقبلكم ، وخبر مابعدكم ، وحكم مابينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جَبَّارٍ قَصَمَهُ الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لاتزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس

به الألسن ، ولا يَخلَق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا يشبع منه العلماء » وفى رواية « ولا تختلف به الآراء ، هو الذى لم تنته الجن إذ سمعته أن قالوا (٤٦ : ٣٠ إنا سمعنا قرآناً عجباً ، يهدى إلى الرشد) من قال به صدق ، ومن عمل به أجر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم » وقال تعالى (٦ : ١٥٣ وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) وقال تعالى (٧ : ١ ـ ٣ المص كتاب أنزل إليك فلا يكن فى صدرك حرج منه ، لتنذر به وذكرى للمؤمنين ، اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء) وقال (٦ : ١٥٥ ـ ١٥٧ وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه ، واتقوا لعلكم ترحمون ، أن تقولوا : إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ، وإن كنا عن دراستهم لغافلين ، أو تقولوا : لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم ، فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة ، فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها ، سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون) فذكر سبحانه أنه يجزى الصادف عن آياته مطلقاً ، سواء كان مكذبا أو لم يكن ـ سوء العذاب بما كانوا يصدفون ، يبين ذلك أن كل من لم يقرّ بما جاء به الرسول فهو كافر ، سواء اعتقد كذبه أو استكبر عن الإيمان به ، أو أعرض عنه اتباعاً لما يهواه ، أو ارتاب فيما جاء به ، فكل مكذب بما جاء به فهو كافر ، وقد يكون كافراً من لا يكذبه إذا لم يؤمن به ، ولهذا أخبر الله فى غير موضع من كتابه بالضلال والعذاب لمن ترك اتباع ما أنزله ، وإن كان له نظر جدل واجتهاد فى عقليات وأمور غير ذلك ، وجعل ذلك من نعوت الكفار والمنافقين ، وقال تعالى (٤٠ : ٨٣ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) وقال تعالى (٤٦ : ٢٦ وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شىء ، إذ كانوا يجحدون بآيات الله ، وحاق بهم

ما كانوا به يستهزئون) وقال تعالى (٤٠ : ٨٤ فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين ، فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ، سنة الله التى قد خلت فى عباده ، وخسر هنالك الكافرون) وقال (٤٠ : ٣٥ الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم ، كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا) وفى الآية الأخرى (٤٠ : ٥٦ إن فى صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه ، فاستعذ بالله ، إنه هو السميع البصير) والسلطان : هو الحجة المنزلة من عند الله ، كما قال تعالى (٣٠ : ٣٥ أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) وقال تعالى (٣٧ : ١٥٦ أم لكم سلطان مبين ، فائتوا بكتابكم إن كنتم صادقين) وقال (٥٣ : ٢٣ إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) وقد طالب الله تعالى من اتخذ ديناً بقوله (٤٦ : ٤ إيتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين) فالكتاب هو الكتاب ، والأثارة : الرواية والإسناد بكتب الخط ، وذلك لأن الأثارة من الأثر ، فالعلم الذى يقوله مَنْ يُقْبل قوله يؤثَر بالإسناد ويقيد ذلك بالخط ، فيكون ذلك كله من آثاره ، وقد قال تعالى فى نعت المنافقين (٤ : ٦٠ ـ ٦٣ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً ، وإذا قيل لهم : تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول ، رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً ، فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ؟ ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً ، أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم ، فأعرض عنهم وعِظْهم ، وقل لهم فى أنفسهم قولاً بليغاً) .

وفى هذه الآيات أنواع من العبر الدالة على ضلال مَنْ تحاكم إلى غير الكتاب والسنة ، وعلى نفاقه ، وَإِنْ زَعَم أنه يريد التوفيق بين الأدلة الشرْعية وبين مايسميه هو عقليات من الأمور المأخوذة عن بعض الطواغيت من المشركين وأهل الكتاب ، وغير ذلك من أنواع الاعتبار .

فمن كان خطؤه لتفريطه فيما يجب عليه من اتباع القرآن والإيمان مثلا ، أو لتعديه حدود الله بسلوك السبيل التي نهى عنها ، أو لاتباع هواه بغير هدى من الله ـ فهو الظالم لنفسه ، وهو من أهل الوعيد ، بخلاف المجتهد فى طاعة الله ورسوله باطناً وظاهراً ، الذى يطلب الحق باجتهاده كما أمره الله ورسوله ، فهذا مغفور له خطؤه ، كما قال تعالى (٢ : ٢٨٥، ٢٨٦ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نُفرق بين أحد من رسله ، وقالوا : سمعنا وأطعنا ، غفرانك ربنا ـ إلى قوله : ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وقد ثبت فى صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله قال « قد فعلت » وكذلك ثبت من حديث ابن عباس « أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يقرأ بحرف من هاتين الآيتين ومن سورة الفاتحة إلا أعطى ذلك » فهذا يبين استجابة هذا الدعاء للنبى والمؤمنين ، وأن الله لايؤاخذهم إن نَسُوا أو أخطؤا.

وأما قول السائل « هل ذلك من باب تكليف مالا يطاق والحال هذه ؟ »

فيقال : هذه العبارة ـ وإن كثر تنازع الناس فيها نفيا وإثباتاً ـ فينبغى أن يعرف أن الخلاف المحقق فيها نوعان :

أحدهما : ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه ، وإنما تنازعوا فى إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق .

والثانى : ما اتفقوا على أنه لا يطاق ، لكن تنازعوا فى جواز الأمر به ، ولم يتنازعوا فى عدم وقوعه .

فأما أن يكون أمر اتفق أهل العلم والإيمان على أنه لايطاق وتنازعوا فى وقوع الأمر به ـ فليس كذلك .

فالنوع الأول : كتنازع المتكلمين من مثبتيه ونفاته فى استطاعة العبد ، وهى قدرته وطاقته ، هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله ، أو يجب أن تكون متقدمة على الفعل ، أو يجب أن تكون معه ، وإن كانت متقدمة عليه ؟

فمن قال بالأول ، لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أمر به قد كلف ما لا

يطيقه إذا لم تكن عنده قدرة إلا مع الفعل ، ولهذا كان الصواب الذى عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن ، وهو أن الاستطاعة التى هى مناط الأمر والنهى ، وهى المصححة للفعل – لا يجب أن تقارن الفعل ، وأما الاستطاعة التى يجب معها وجودُ الفعل فهى مقارنة له .

فالأولى كقوله تعالى (٣: ٩٧ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) وقول النبى صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين « صلِّ قائماً ، فإن لم تستطع فقاعدا ، فإن لم تستطع فعلى جنب » ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع ، سواء فعل أو لم يفعل ، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل .

والثانية كقوله تعالى (١١ : ٢٠ ما كانوا يستطيعون السمع ، وما كانوا يبصرون) وقوله (١٨ : ١٠١ وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا ، الذين كانت أعينهم فى غطاء عن ذكرى ، وكانوا لا يستطيعون سمعا) على قول من يفسر الاستطاعة بهذه ، وأما على تفسير السلف والجمهور ، فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم ، وصعوبته على نفوسهم ، فنفوسهم لا تستطيع إرادته ، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه ، وهذا حال مَنْ صَدّه هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها ، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك ، وهذه الاستطاعة هى المقارنة للفعل الموجبة له ، وأما الأولى فلولا وجودها لم يثبت التكليف ، كقوله (فاتقوا الله ما استطعتم) وقوله (٧ : ٤٢ والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها) وأمثال ذلك ؛ فهؤلاء المفرطون والمعتدون فى أصول الدين إذا لم يستطيعوا سَمْعَ ما أنزل إلى الرسول فهم من هذا القسم .

وكذلك أيضاً تنازعهم فى المأمور به الذى علم الله أنه لا يكون ، أو أخبر مع ذلك أنه لا يكون ، فمن الناس من يقول : إن هذا غير مقدور عليه ، كما أن غالية القَدَرية يمنعون أن يتقدم علم الله وخبره وكتابه بأنه لا يكون ، وذلك

لاتفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكنا ولا مقدوراً عليه .

وقد خالفهم فى ذلك جمهور الناس ، وقالوا : هذا منقوض عليهم بقدرة الله تعالى ، فإنه أخبر بقدرته على أشياء ، مع أنه لا يفعلها ، كقوله (٧٥ : ٤ بلى ، قادرين على أن نسوّى بنانه)وقوله(٢٣ : ١٨ وإنا على ذهاب به لقادرون) وقوله (٦ : ٦٥قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) وقد قال (١١ : ١١٨ ولو شاء ربك لجعل النـاس أمة واحدة) ونحو ذلك مما يخبر أنه لو شاء لفعله ، وإذا فعله فانما يفعله إذا كان قادرا عليه ، فقد دل القرآن على أنه قادر عليه يفعله إذا شاءه ، مع أنه لا يشاؤه .

وقالوا أيضا : إن الله يعلمه على ما هو عليه ، فيعلمه ممكنا مقدورا للعبد ، غير واقع ولا كائن لعدم إرادة العبد له ، أو لبغضه إياه ، ونحو ذلك ، لا لعجزه عنه .

وهذا النزاع يزول بتنوع القدرة عليه كما تقدم ، فانه غير مقدور القدرة المقارنة للفعل ، وإن كان مقدوراً القدرة المصحِّحة للفعل التى هى مَناط الأمر والنهى .

وأما النوع الثانى : فـكاتفاقهم على أن العـاجز عن الفعل لا يطيقه ، كما لايطيق الأعمى والأقطع والزَّمِن نَقْط المصحف وكتابته والطيران ، فمثل هذا النوع قد اتفقوا على أنه غير واقع فى الشريعة ، وإنما نازع فى ذلك طائفة من الغُلاة المائلين إلى الجَبْر من أصحاب الأشعرى ومَنْ وافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وغيرهم ، وإنما تنازعوا فى جواز الأمر به عقلا ، حتى نازع بعضهم فى الممتنع لذاته ، كالجمع بين الضدين والنقضين : هل يجوز الأمر به من جهة العقل ، مع أن ذلك لم يرد فى الشريعة ؟ ومَنْ غلا فزعم وقوع هذا الضرب فى الشريعة ـ كمن يزعم أن أبا لهب كُلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ـ فهو مبطل فى ذلك عند عامة أهل القبلة من جميع الطوائف ، فإنه لم يقل أحد : إن أبا لهب أُسمع هذ الخطاب المتضمن أنه لا يؤمن ، وإنه أُمر مع ذلك بالإيمان ، كما أن قوم نوح لمـا أُخبر نوح « أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن » لم يكن بعد

هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب ، بل إذا قُدر أنه [1] أخبر بصليه النار المستلزم لموته على الكفر وأنه أسمع هذا الخطاب ، ففى هذا الحال انقطع تكليفه ، ولم ينفعه إيمانه حينئذ ، كإيمان من يؤمن بعد مُعاينة العذاب ، قال تعالى (٤٠ : ٨٥ فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) وقال تعالى (١٠ : ٩١ آلآن وقد عصيتَ قبلُ وكنت من المفسدين) .

والمقصود هنا التنبيه على أن النزاع فى هذا الأصل يتنوع : تارة إلى الفعل المأمور به ، وتارة إلى جواز الأمر ، وردّ شبهة مَنْ شَبَّه من المتكلمين على الناس حيث جعل القسمين قسما واحداً ، وادعى تكليف ما لا يطـاق مطلقاً ، لوقوع بعض الأقسام التى لايجعلها عامة الناس من باب مالا يطاق ، والنزاع فيها لايتعلق بمسائل الأمر والنهى ، وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر .

ثم إنه جعل جواز هذا القسم مستلزما لجواز القسم الذى اتفق المسلمون على أنه غير مقدور عليه ، وقاس أحد النوعين بالآخر ، وذلك من الأقيسة التى اتفق المسلمون بل وسائر العقلاء على بطلانها ، فإن من قاس الصحيح المأمور بالأفعال كقوله : إن القدرة مع الفعل ، وإن الله علم أنه لا يفعل العاجز الذى لو أراد الفعل لم يقدر عليه ـ فقد جمع بين ما يُعلم الفرقُ بينهما بالاضطرار عقلا ودينا ، وذلك من مثارات الأهواء بين القدرية وإخوانهم الجبرية .

وإذا عرف هذا فاطلاق القول بتكليف مالا يطاق من البدع الحادثة فى الإسلام ، كاطلاق القول بأن العباد مجبورون على أفعالهم ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك ، وذم من يطلقه ، وإن قصد به الرد على القدرية الذين لا يقرّون بأن الله خالق أفعال العباد ، ولا بأنه شاء الكائنات ، وقالوا : هذا رد بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل .

---

(١) أى أبا لهب ونحوه .

ولولا أن هذا الجواب لا يحتمل البسط لذكرت من نصوص أقوالهم فى ذلك ما يبين ردّهم لذلك .

وأما إذا فصل مقصود القائل ، و بين بالعبارة التى لايشتبه الحق فيها بالباطل ما هو الحق ، وميز بين الحق والباطل — كان هذا من الفرقان ، وخرج المبيّن حينئذ مما ذُم به أمثال هؤلاء الذين وصفهم الأئمة بأنهم مختلفون فى الكتاب مخالفون للكتاب ، متفقون على ترك الكتاب ، وأنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم ، ولهذا كان يدخل عندهم المجبرة فى مسمى القدرية المذمومين ، لخوضهم فى القدر بالباطل ، إذ هذا جماع المعنى الذى ذُمّت به القدرية ، ولهذا ترجم الإمام أبو بكر الخلّال فى كتاب «السنة» فقال : الرد على القدرية ، وقولهم : إن الله أجبر العباد على المعاصى ، ثم روى عن عمرو بن عثمان عن بقية بن الوليد قال : سألت الزبيدى والأوزاعى عن الجبر ؟ فقال الزبيدى : أمر الله أعظم ، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل ، ولكن يقضى ويقدّر ، ويخلق ويجبُل عبدَه على ما أَحَبَّ . وقال الأوزاعى : ما أعرف للجبر أصلا من القرآن ولا السنة ، فأهاب أن أقول ذلك ، ولكن القضاء والقدر والخلق والجَبْلَ : فهذا يعرف فى القرآن ، والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما وضعت هذا مخافة أن يرتاب رجل تابعى من أهل الجماعة والتصديق .

فهذان الجوابان اللذان ذكرهما هذان الإمامان فى عصر تابعى التابعين من أحسن الأجوبة .

أما الزبيدى — محمد بن الوليد صاحب الزهرى — فانه قال : أمر الله أعظم ، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل ، فنفى الجبر . وذلك لأن الجبر المعروف فى اللغة : هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه ، كما يقول الفقهاء فى باب النكاح : هل تجبر المرأة على النكاح أو لا تجبر ؟ و إذا عضلها الولى ماذا تصنع ؟ فيعنون بجبرها

إنكاحَها بدون رضاها واختيارِها ، ويعنون بعَضْلها مَنْعَها ممـا ترضاه وتختاره ، فقال : الله أعظم من أن يجبر أو يعضل ؛ لأن الله سبحانه قادر على أن يجعل العبد مختاراً راضياً لمـا يفعله ، ومبغضاً وكارها لمـا يتركه ، كما هو الواقع ، فلا يكون العبد مجبوراً على ما يحبه ويرضاه ويريده ، وهى أفعاله الاختيـارية ، ولا يكون معضولا عما يتركه ، فيبغضه ويكرهه ، أو لا يريده ، وهى تروكه الاختيارية .

وأما الأوزاعى فإنه مَنَعَ من إطلاق هذا اللفظ ، وإن عنى به هذا المعنى ، حيث لم يكن له أصل فى الـكتاب والسنة ، فيفضى إلى إطلاق لفظ مُبْتَدَع ظاهر فى إرادة الباطل ، وذلك لا يسوغ ، وإن قيل : إنه يراد به معنى صحيح .

قال الخلال : أخبرنا أبو بكر المروزى قال : سمعت بعض المشيخة يقول : سمعت عبد الرحمن بن مهدى يقول : أنـكر سفيان الثورى « جَبَرَ » وقال « الله جبل العباد » قال المروزى : أظنـه أراد قول النبى صلى الله عليه وسلم لأشجِّ عبد القيس ، يعنى قوله الذى فى صحيح مسلم « إن فيك خَلَّتَيْن يحبهما الله : الحلم والأناة . فقال : أخلقين تخلقت بهما ، أم خلقين جُبلت عليهما ؟ فقـال : بل خلقين جبلت عليهما . فقال : الحمد لله الذى جَبَلنى على خلقين يحبهما الله » ولهذا احتج البخارى وغيره على خلق أفعال العباد بقوله تعالى (٧٠ : ١٩ ـ ٢١ إن الإنسان خلق هَلوعا ، إذا مسه الشر جزوعا ، وإذا مسه الخير منوعا) فأخبر أنه خلق على هذه الصفة .

واحتج غيره بقول الخليل (١٤ : ٤٠ رب اجعلنى مقيم الصلاة ومن ذريتى) وبقوله (٢ : ١٢٨ ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) .

وجواب الأوزاعى أقْوَمُ من جواب الزبيدى ؛ لأن الزبيدى نفى الجبر ، والأوزاعى مَنَع إطلاقه ، إذ هذا اللفظ قد يحتمل معنى صحيحا ، فنفيه قد يقتضى نفى الحق والباطل كما ذكر الخلال ما ذكره عبد الله بن أحمد فى كتاب السنة فقال : حدثنا محمد بن بكار ، حدثنا أبو معشر ، حدثنا يعلى عن محمد بن كعب قال « إنما

سمى الجبار لأنه يجبر الخلق على ما أراد » فإذا امتنع من إطلاق اللفظ المجمل المحتمل المشتبه زال المحذور ، وكان أحسن من نفيه ، وإن كان ظاهرا فى المحتمل المعنى الفاسد خشية أن يظن أنه ينفى المعنيين جميعا .

وهكذا يقال فى نفى الطاقة عن المأمور ، فإن إثبات الجبر فى المحظور نظير سلب الطاقة فى المأمور ، وهكذا ، كما يقول الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة .

قال الخلال : أنبأنا الميمونى قال : سمعت أبا عبد الله - يعنى أحمد بن حنبل - يناظر خالد بن خراش - يعنى فى القدر - فذكروا رجلا ، فقال أبو عبد الله « إنما كُره من هذا أن يقول : أجبر الله » .

وقال : أنبأنا المروزى : قلت لأبى عبد الله : رجل يقول : إن الله أجبر العباد ، فقال « هكذا لا نقول » وأنكر هذا وقال « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » .

وقال : أنبأنا المروزى قال : كتبَ إلىَّ عبدُ الوهاب فى أمرِ حَسن بن خلف العُكبرى ، وقال : إنه يتنزه عن ميراث أبيه ، فقال رجل قدرى ، قال « إن الله لم يجبر العباد على المعاصى » فرد عليه أحمد بن رجاء ، فقال « إن الله جبر العباد على ما أراد » أراد بذلك إثبات القدر ، فوضع أحمد بن على كتابا يحتج فيه ، فأدخلته على أبى عبد الله ، فأخبرته بالقصة ، فقال « ويضع كتابا؟ » وأنكر عليهما جميعا ، على ابن رجاء حين قال : جَبَر العباد ، وعلى القدرى حين قال : لم يجبر ، وأنكر على أحمد بن على وضعَه الكتاب واحتجاجه ، وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب ، وقال لى : يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال : جَبَر العباد ، فقلت لأبى عبد الله : فما الجواب فى هذه المسألة قال (يضل من يشاء ويهدى من يشاء)

قال المروزى فى هذه المسألة : إنه سمع أبا عبد الله لما أنكر على الذى قال لم يجبر ، وعلى من ردّ عليه جبر ، فقال أبو عبد الله « كلما ابتدع رجل بدعة اتسع الناس فى جوابها » وقال « يستغفر ربه » للذى رد عليهم بمحدثة ، وأنكر على من رد بشىء من جنس الكلام ، إذ لم يكن له فيه إمام تقدم ، قال المروزى :

فما كان بأسرع من أن قدم أحمد بن على من عكبرا ، ومعه مشيخة وكتاب من أهل عكبرا ، فأدخلت أحمد بن على على أبى عبد الله ، فقال : يا أبا عبد الله ، هو ذا الكتاب أدفعه إلى أبى بكر حتى يقطعه ، وأنا أقوم على منبر عكبرا وأستغفر الله عز وجل ، فقال أبو عبد الله لى : ينبغى أن يقبلوا منه ، فرجعوا له .

وقد بسطنا الكلام فى هذا المقام فى غير هذا الموضع ، وتكلمنا على الأصل الفاسد الذى ظنه المتفرقون من أن إثبات المعنى الحق الذى يسمونه جبرا ينافى الأمر والنهى ، حتى جعله القدرية منافيا للأمر والنهى مطلقا ، وجعله طائفة من الجبرية منافيا لُحسْن الفعل وقُبْحه ، وجعلوا ذلك مما اعتمدوا فى نفى حسن الفعل وقبحه القائم به ، المعلوم بالعقل .

ومن المعلوم أنه لا ينافى ذلك إلا كما ينافيه بمعنى كون الفعل ملائما للفاعل ونافعا له ، وكونه منافيا للفاعل وضارًا له .

ومن المعلوم أن هذا المعنى ـ الذى سموه جبرا ـ لاينافى أن يكون الفعل نافعا وضارا ، ومصلحة ومفسدة ، وجالبا للذة وجالبا للألم .

فعلم أنه لا ينافى حسن الفعل وقبحه ، كما لا ينافى ذلك ، سواء كان ذلك الحسن معلوما بالعقل أو معلوما بالشرع أو كان الشرع مثبتا له لا كاشفا عنه.

وأما قول السائل « ما الحكمة فى أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع فى المهالك ، وقد كان حريصا عل هدى أمته ؟ ».

فنقول : هذا السؤال مبنى على الأصل الفاسد المتقدم المركب من الإعراض عن الكتاب والسنة ، وطلب الهدى فى مقالات المختلفين المتقابلين فى النفى والإثبات للعبارات المجملات المشتبهات الذين قال الله فيهم (٢ : ١٧٦ وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد) وقال تعالى (١٠ : ١٩ وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا) وقال تعالى (٣ : ١٩ وما اختلف الذين أوتوا الكتاب

إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم) وقال تعالى (٢٣ : ٥٣ فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون)

وقد تقدم التنبيه على منشأ الضلال فى هذا السؤال وأمثاله ، وما فى ذلك من العبارات المتشابهات المجملات المبتدعات ، سواء كان المحدَث هو اللفظ ودلالته أو كان المحدث هو استعمال ذلك اللفظ فى ذلك المعنى كلفظ « أصول الدين » حيث أدخل فيه كل قوم من المسائل والدلائل ما ظنوه هم من أصول دينهم وإن لم يكن من أصول الدين الذي بعث الله به رسوله ، وأنزل به كتبه ، كما ذكرنا ، وأنه إذا منع إطلاق هذه المجملات المحدثات فى النفى والإثبات ، ووقع الاستفسار والتفصيل تبين سواء السبيل .

وبذلك يتبين أن الشارع عليه الصلاة والسلام نص على كل ما يعصم من المهالك نصا قاطعا للعذر ، وقال تعالى (٩ : ١١٦ وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) وقال تعالى (٥ : ٥ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا) وقال تعالى (٤ : ١٦٥ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال تعالى (٢٤ : ٥٤ وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال (١٧ : ٩ إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) وقال تعالى (٤ : ٦٧ ، ٦٨ ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا ، وإذن لآتيناهم من لدنا أجرا عظيما ، ولهديناهم صراطا مستقيما) وقال تعالى (٥ : ١٥ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) وقال أبو ذر « لقد توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يُقلِّب جناحيه إلا ذكَر لنا منه علما » وفى صحيح مسلم « أن بعض المشركين قالوا لسلمان : لقد علمكم نبيكم كل شىء حتى الخراءة ، قال : أجَلْ » وقال صلى الله عليه وسلم « تركتكم على البيضاء ، ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك » وقال « ما تركت من شىء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به ، ولا من شىء يبعدكم

عن النار إلا وقد حدثتكم عنه » وقال «ما بعث الله من نبى إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه خيرا لهم ، وينهاهم عن شر ما يعلمه شرا لهم » وهذه الجملة يعلم تفصيلها بالبحث والنظر والتتبع والاستقراء ، والطلب لعلم هذه المسائل فى الكتاب والسنة ؛ فمن طلب ذلك وجد فى الكتاب والسنة من النصوص القاطعة للعذر فى هذه المسائل ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء .

وذلك يكون بشيئين :

أحدهما : معرفة معانى الكتاب والسنة .

والثانى : معرفة معانى الألفاظ التى ينطق بها هؤلاء المختلفون ، حتى يحسن أن يطبق بين معانى التنزيل ومعانى أهل الخوض فى أصول الدين ، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، كما قال تعالى (٢ : ٢٢٣ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى (٤٢ : ١٠ وما اختلفتم فيه من شىء فحكمه إلى الله) وقال (٤ : ٥٩ ـ ٦١ فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا ، ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا ، وإذا قيل لهم : تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول ، رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا) .

ولهذا يوجد كثيرا فى كلام السلف والأئمة النهىُ عن إطلاق موارد النزاع بالنفى والإثبات ، وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق ، ولا قصور ، أو تقصير فى بيان الحق ، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل ، ففى إثباتها إثبات حق وباطل ، وفى نفيها نفى حق وباطل ، فيمنع من كلا الإطلاقين ، بخلاف النصوص الإلهية فإنها فُرْقَان فَرَقَ الله بها بين

الحق والباطل ، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذى يجب اتباعه ، فيثبتون ما أثبته الله ورسوله ، وينفُون ما نفاه الله ورسوله ، ويجعلون العبارات المحدَثَة المجملة المتشابهة ممنوعا من إطلاقها : نفيها و إثباتها ، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل ، فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفى باطله ، بخلاف كلام الله ورسوله ، فإنه حق يجب قبوله ، و إن لم يفهم معناه ، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه .

وأما المختلفون فى الكتاب المخالفون له المتفقون على مفارقته فتجعل كل طائفة ما أصلته من أصول دينها الذى ابتدعته هو الإمام الذى يجب اتباعه ، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنة من المجملات المتشابهات ، التى لايجوز اتباعها ، بل يتعين حملها على ما وافق أصلهم الذى ابتدعوه ، أو الإعراض عنها وترك التدبر لها .

وهذان الصنفان يشبهان ما ذكره الله فى قوله (٢ : ٧٥ ـ ٧٩ أفتطمعون أن يؤمنوا لكم ؟ وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ، و إذا لقوا الذين آمنوا قالوا : آمنا ، و إذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا : أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم ، أفلا تعقلون ؟ أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ؟ ومنهم أميون لايعلمون الكتاب إلا أمانىّ و إن هم إلا يظنون ، فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلا ، فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) .

فإن الله ذم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، وهو متناول لمن حمل الكتاب والسنة على ما أصَّله هو من البِدَع الباطلة ، وذم الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ، وهو متناول لمن ترك تدبر القرآن ، ولم يعلم إلا مجرد تلاوة حروفه ، ومتناول لمن كتب كتابا بيده مخالفا لكتاب الله لينال به دنيا ، وقال :

إنه من عند الله ، مثل أن يقول : هذا هو الشرع والدين ، وهذا معنى الكتاب والسنة ، وهذا معقول السلف والأئمة ، وهذا هو أصول الدين الذى يجب اعتقاده على الأعيان أو الكفاية ، ومتناول لمن كتم ما عنده من الكتاب والسنة لئلا يحتج به مخالفه فى الحق الذى يقوله ، وهذه الأمور كثيرة جدا فى أهل الأهواء جملة ، كالرافضة والجَهْمية ونحوهم من أهل الأهواء . والكلام فى أهل الأهواء تفصيلا ، مثل كثير من المنتسبين إلى الفقهاء مع شعبة من حال أهل الأهواء ، وهذه الأمور المذكورة فى الجواب مبسوطة فى موضع آخر . والله أعلم .

والمقصود هنا الكلام على قول القائل « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ـ إلخ » كما تقدم ، والكلامُ على هذه الجملة بنى على بيان ما فى مقدمتها من التلبيس ، فإنها مبنية على مقدمات ، أولها : ثبوت تعارضهما ، والثانية : انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة ، والثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة ، والمقدمات الثلاثة باطلة .

و بيان ذلك بتقديم أصل ، وهو أن يقال : إذا قيل تعارض دليلان ، سواء كانا سمعيين أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا ، فالواجب أن يقال : لا يخلو إما أن يكونا قطعيين ، أو يكونا ظنيين ، و إما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا .

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما : سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، وهذا متفق عليه بين العقلاء ، لأن الدليل القطعى هو الذى يجب ثبوتُ مدلوله ، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة .

وحينئذ فلو تعارض دليلان قَطْعيان ، وأحدُهما يناقض مدلولَ الآخر ، للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التى يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعى ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين ، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين .

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء ، سواء كان هو السمعى أو العقلى ، فإن الظن لا يَدْفَعُ اليقين .

وأما إن كانا جميعاً ظنيين : فانه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما ، فأيهما ترجح كان هو المقدم ، سواء كان سمعيا أو عقلياً .

ولا جواب عن هذا ، إلا أن يقال : الدليل السمعى لا يكون قطعيا ، وحينئذ فيقال : هذا - مع كونه باطلا - فإنه لا ينفع ، فانه على هذا التقدير يجب تقديم القطعى لكونه قطعيا ، لا لكونه عقليا ، ولا لكونه أصلا للسمع ، وهؤلاء جعلوا عمدتهم فى التقديم كونَ العقل هو الأصل للسمع ، وهذا باطل ، كما سيأتى بيانه إن شاء الله .

وإذا قدر أن يتعارض قطعى وظنى لم ينازع عاقل فى تقديم القطعى ، لكن كون السمعى لا يكون قطعيا دونه خَرْطُ القَتَاد .

وأيضا فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسولُ معلوم بالاضطرار من دينه ، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم ، وتوحيد الصانع [1] ، وإثبات المَعَاد وغير ذلك .

وحينئذٍ فلو قال قائل : إذا قام الدليل العقلى القطعى على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما ، فلو قدم هذا السمعى قدح فى أصله ، وإن قدم العقلى لزم تكذيب الرسول فيما عُلِم بالاضطرار أنه جاء به ، وهذا هو الكفر الصريح ، فلا بد لهم من جواب عن هذا .

والجوابُ عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلى قطعى يناقض هذا .

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعى سمعى يمتنع أن يعارضه قطعى عقلى .

ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس ، يُقَدِّرون تقديراً يلزم منه لوازم ،

---

(١) على مقتضى كلامه المتقدم فى إطلاق الألفاظ : كان ينبغى أن يقول : « توحيد الله » . لا « توحيد الصانع »

فيثبتون تلك اللوازم ، ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعاً ، والتقديرُ الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة ، كما في قوله تعالى (٢١ : ٢٢ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ولهذا أمثلة :

منها : ما يذكره القدرية والجبرية في أن أفعال العباد : هل هي مقدورة للرب والعبد أم لا ؟ فقال جمهور المعتزلة : إن الربَّ لا يقدر على عين مقدور العبد . واختلفوا : هل يقدر على مثل مقدوره ؟

فأثبته البصريون ، كأبي على وأبي هاشم ، ونفاه الكعبي وأتباعه البغداديون

وقال جَهم وأتباعه الجبرية : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد .

وكذلك قال الأشعرى وأتباعه : إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد .

واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدوراً لهما للزم إذا أراده أحدُهما وكرهه الآخر ، مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد : أن يكون موجوداً معدوماً ؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجَد عند توفر دواعى القادر ، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه ، فلو كان مقدورُ العبد مقدوراً لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعي ، ولا يوجد لتحقق الصارف ، وهو محال .

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازى ، وهو : أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً ، بل يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل ، وهذا أول المسألة ، وهو جواب ضعيف ، فإن الكلام فى فعل العبد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعى إليه، وهذا يمتنع وجوده من العبد فى هذه الحال ، وما قدر وجوده بدون إرادته لا يكون فعلا اختياريا ، بل يكون بمنزلة حركة المرتعش ، والكلام إنما هو فى الاختيارى ، ولكن الجوابُ منع هذا التقدير ، فإن ما لم يرده العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريداً لوقوعه ، إذ لو شاء لجعل العبد مريدا له ، فإذا لم يجعله مريدا له علم أنه لم يشأه ، ولهذا اتفق

علماء المسلمين على أن الإنسان لو قال « والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله » ثم لم يفعله أنه لا يحنث ، لأنه لما لم يفعله علم أن الله لم يشأه .

واحتج الجبرية بما ذكره الرازى وغيره بقولهم : إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه : فإما أن يمتنعا معا ، وهو محال ، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر ، فلو امتنعا معا لوجدا معا ، وهو محال ، أو لوقعا معا ، وهو محال ، أو يقع أحدهما وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد ، والشيء الواحد حقيقة لا يقبل التفاوت ، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية ، وإنما التفاوت فى أمور خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح .

فيقال : هذه الحجة باطلة على المذهبين .

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم ، ويجعل العبد مريدا لأن يجعله ساكنا مع قدرته على ذلك ، فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور ، فلو جعله الرب مريداً مع قدرته لزم وجود مقدوره ، فيكون العبد يشاء مالا يشاء الله وجوده ، وهذا ممتنع ، بل ما شاء الله وجودَه يجعل القادر عليه مريدًا لوجوده ، لا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب .

وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد ، فيمتنع اختلاف الإرادتين فى شيء واحد .

وكلتا الحجتين باطلة ؛ فإنهما مبنيتان على تناقض الإرادتين ، وهذا ممتنع ، فإن العبد إذا شاء أن يكون شيء لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته ، كما قال تعالى (٨١ : ٢٨ ، ٢٩ لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاؤن إلا أنْ يشاء الله رب العالمين) وما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فإذا شاءه الله جعل العبد شائيا له

فهم بنَوْا الدليلَ على تقدير مشيئة الله له ، وكراهة العبد له ، وهذا تقدير ممتنع ، وهذا نقلوه من تقدير ربَّيْن وإلهين ، وهو قياس باطل ، لأن العبد مخلوق

الله هو وجميع مفعولاته ، ليس هو مثلا لله ولا نِدًا ، ولهذا إذا قيل ما قاله أبو إسحاق الإسفرايينى : من أن فعلَ العبد مقدورٌ بين قادرين ، لم يرد به بين قادرين مستقلين ، بل قدرة العبد مخلوقة لله ، وإرادته مخلوقة لله ، فالله قادر مستقل ، والعبد قادر بجعل الله له قادرا ، وهوخالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله ، فلم يكن هذا نظير ذاك .

وكذلك ما يقدره الرازى وغيره فى مسألة إمكان دَوَام الفاعلية وأن إمكان حوادث لا بداية لها من أنا إذا قدرنا إمكان حادث معين وقدرنا أنه لم يَزَل ممكنا كان هذا لم يزل ممكنا ، مع أنه لا بداية لإمكانه ، فإن هذا تقدير ممتنع ، وهو تقدير ماله بداية مع أنه لا بداية له ، وهو جمع بين النقيضين ، ولهذا منع الرازى فى محصله إمكان هذا .

وهذا الذى ذكرناه بين واضح ، متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة ، وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل العقلى والسمعى ، والجزم بتقديم العقلى ، معلوم الفساد بالضرورة ، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء .

وحينئذ فنقول : الجواب من وجوه :

أحدها : أن قوله « إذا تعارض النقل والعقل » إما أن يريد به القطعيين ، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ ، وإما أن يريد به الظنيين ، فالمقدم هو الراجح مطلقا ، وإما أن يريد به ما أحدُهما قطعىّ ، فالقطعى هو المقدم مطلقا ، وإذا قدر أن العقلى هو القطعى كان تقديمه لكونه قطعيا ، لا لكونه عقليا ، فعلم أن تقديم العقلى مطلقا خطأ ، كما أن جعل جهةِ الترجيح كونَه عقليا خطأ .

الوجه الثانى ، أن يقال : لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة ؛ إذ من الممكن أن يقال : يقدَّم العقلى تارة والسمعى أخرى ، فأيهما كان قطعيا قدم ، وإن كانا جميعا قطعيين ، فيمتنع التعارض ، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم ، فدعوى المدعى : أنه لابد من تقديم العقلى مطلقا أو السمعى

مطلقا ، أو الجمع بين النقضين ، أو رفع النقيضين ـ دعوى باطلة ، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذي لا ريب فيه .

الوجه الثالث : قوله « إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا فى أصله الذى هو العقل ، فيكون طعنا فيه » غيرُ مسلم ، وذلك لأن قوله « إن العقل أصل للنقل » إما أن يريد به : أنه أصل فى ثبوته فى نفس الأمر ، أو أصل فى علمنا بصحته ، والأول لا يقوله عاقل ، فإن ما هو ثابت فى نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت ،سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علما بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفى ثبوتها فى أنفسها ، فما أخبر به الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم هو ثابت فى نفس الأمر ، سواء علمنا صدقه أو لم نعلم ، ومَنْ أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله ، سواء علم الناسُ أنه رسوله أو لم يعلموا ، وما أخبر به فهو حق ، وإن لم يصدقه الناس ، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس ، فثبوت الرسالة فى نفسها ، وثبوت صدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر : ليس موقوفا على وجودنا ، فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا أو على الأدلة التى نعلمها بعقولنا وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت فى نفس الأمر ، سواءعلمناه أو لم نعلمه .

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع فى نفسه ، ولا معطيا له صفة لم تكن له ، ولا مفيداً له صفة كمال ، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغنى عن العلم ، تابع له ، ليس مؤثراً فيه ، فإن العلم نوعان : أحدهما العملى ، وهو ما كان شرطا فى حصول المعلوم ، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله ، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه ، والثانى الخبرى النظرى ، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر فى وجوده إلى العلم به ، كعلمنا بوحدانية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وملائكته وكتبه وغير ذلك ، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم

نعلمها ، فهى مستغنية عن علمنا بها ، والشرعُ مع العقل هو من هذا الباب ، فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت فى نفسه ، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه ، وهو مستغن فى نفسه عن علمنا وعقلنا ، ولـكن نحن محتاجون إليه و إلى أن نعلمه بعقولنا ؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع فى نفسه صار عالما به ، و بما تضمنه من الأمور التى يحتاج إليها فى دنياه وآخرته ، وانتفع بعلمه به ، وأعطاه ذلك صفة لم تـكن له قبل ذلك ، ولو لم يعلمه لـكان جاهلا ناقصا .

وأما إن أراد أن العقل أصل فى معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته ـ وهذا هو الذى أراده ـ فيقال له : أتعنى بالعقل هنا الغريزة التى فينا، أم العلوم التى استفدناها بتلك الغريزة ؟ أما الأول فلم ترده ، ويمتنع أن تريده ، لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل ، وهى شرط فى كل علم عقلى أو سمعى كالحياة ، وما كان شرطاً فى الشىء امتنع أن يكون منافيا له ؛ فالحياة والغريزة شرط فى كل العلوم سَمْعيِّها وعقليها ، فامتنع أن تـكون منافية لها ، وهى أيضاً شرط فى الاعتقاد الحاصل بالاستدلال ، و إن لم تكن علما ، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له . و إن أردت بالعقل الذى هو دليلُ السمعِ وأصلُه المعرفةَ الحاصلة بالعقل ، فيقال لك : من المعلوم أنه ليس كل مايعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته ، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر ، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يُعلم صدق الرسول صلى الله عليه وسلم . وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله ، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات ، وأمثال ذلك . و إذا كان كذلك لم يكن جميعُ المعقولات أصلا للنقل ، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ، ولا بمعنى الدلالة على صحته ، ولا بغير ذلك ، لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم ، كالأشعرى فى أحد قوليه، و كثير من أصحابه أو

أكثرهم ، كالأستاذ أبي المعالى الجُوَيني ومَن بعده ومَنْ وافقهم ـ الذين يقولون : العلمُ بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التى تجرى مجرى تصديق الرسول علمٌ ضرورىٌ ؛ فحينئذ مايتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلى سهل يسير ، مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة كما قد بسط الكلام عليه فى غير هذا الموضع . وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مالا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القَدْح فيه قَدْحًا فى أصل السمع ، وهذا بين واضح ، وليس القدح فى بعض العقليات قدحا فى جميعها ، كما أنه ليس القدح فى بعض السمعيات قدحا فى جميعها ، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها ، كما لايلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها . وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التى تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك ، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع . فكيف يقال : إنه يلزم من صحة المعقولات التي هى ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع ؟ فإن ما به يعلم السمع ولا يعلم السمع إلا به لازم للعلم بالسمع ، ولا يوجد العلم بالسمع بدونه ، وهو ملزوم له ، والعلم به يستلزم العلم بالسمع ،والمعارض للسمع مناقض له مناف له . فهل يقول عاقل : إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه ؟ ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعا واحدا متماثلا فى الصحة أو الفساد ، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له ، لا صحة البعض المنافى له . والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ، ومنه باطل ، وما كان شرطا فى العلم بالسمع وموجبا فهو لازم للعلم به ، بخلاف المنافى المناقض له ، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطا فى صحته ملازما لثبوته ، فإن الملازم لا يكون مناقضا ، فثبت أنه لايلزم من تقديم السمع على مايقال إنه معقول فى الجملة القدح فى أصله .

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التى بَنَوْا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله .

فإن قيل : نحن إنما نقدم على السمع المعقولاتِ التى علمنا بها صحةَ السمع .

قيل : سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع شىء من المعقولات التى يتوقف السمع عليها ، فإذن كل ما عارض السمعَ - مما يسمى معقولا - ليس أصلا للسمع ، يتوقف العلم بصحة السمع عليه ؛ فلا يكون القدح فى شىء من المعقولات قدحا فى أصل السمع .

الوجه الثانى : أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدقِ الرسول ليس متوقفا على مايدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع ، والواضعون لهذا القانون - كأبى حامد والرازى وغيرهما - معترفون بأن العلم بصدق الرسول لايتوقف على العقليات المعارضة له ، فطوائف كثيرون - كأبى حامد والشهرستانى وأبى القاسم الراغب [1] وغيرهم - يقولون : العلم بالصانع فطرى ضرورى . والرازى والآمدىّ وغيرهما من النظار يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار ؛ وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادرا معلوم بالاضطرار ، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التى تحدَّى الخلقَ بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلومٌ بالاضطرار . ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، وليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التى بها يعلم السمع ، بل الذى فى السمع يوافق هذه الأصول ، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته و بيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعافُ ما يوجد فى كلام النُّظَّار ؛ فليس فيه - ولله الحمد - ماينافض الأدلة العقلية التى بها يعلم صدق الرسول .

ومَنْ جعل العلم بالصانع نظريا يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التى بها يعلم صدق الرسول مالايناقض شيئاً من السمعيات ، والرازى ممن يعترف

(١) أبو حامد : هو الغزالى ... والشهرستانى : هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ، والراغب : هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل ، الراغب الأصبهانى صاحب المفردات فى غريب القرآن .

بهذا ؛ فإنه قال فى «نهاية العقول» فى مسألة التكفير فى المسألة الثالثة فى أن مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا ؟ : قال الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى أول كتاب « مقالات الإسلاميين » : « اختلف المسلمون ـ بعد نبيهم ـ فى أشياء ضلل فيها بعضهم بعضا ، وتبرأ بعضهم من بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم فيعمهم » فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الأصحاب ، ومن الأصحاب من كفر المخالفين .

وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعى رضى الله تعالى عنه قال : لا أرد شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطابية [1] فإنهم يعتقدون حل الكذب .

وأما أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : فقد حكى الحاكم صاحبُ المختصر فى كتاب المنتقى عن أبي حنيفة أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة [2] .

وحكى أبو بكر الرازى عن الكرخى وغيره مثل ذلك .

وأما المعتزلة : فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا فى إثبات الصفات وخَلْق الأعمال .

وأما المشبهة : فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة .

وكان الأستاذ أبو إسحاق يقول : أُكَفِّرُ من يكفرنى ، وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره ، وإلا فلا .

والذى نختاره أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة .

والدليل عليه أن نقول : المسائل التى اختلف أهلُ القبلة فيها ، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات ؟ وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا ؟ وأنه هل هو متحيز ؟ وهل هو فى مكان وجهة ؟ وهل هو مرئى أم لا ؟ لايخلو

---

(١) الخطابية : أتباع أبى الخطاب الأسدي من غلاة الرافضة ، زعموا إلهية أئمتهم وإلهية أبى الخطاب .

(٢) مذهب أبى حنيفة وأصحابه أنهم يردون شهادة الخطابية أيضاً وعللوه بأنهم يستحلون شهادة الزور بعضهم لبعض .

إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لاتتوقف . والأول باطل ، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يطالبهم بهذه المسائل ، و يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها ، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل ، بل ماجرى حديث فى هذه المسائل فى زمانه عليه السلام ، ولا فى زمان الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، علمنا أنه لاتتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول ، و إذا كان كذلك لم يكن الخطأ فى هذه المسائل قادحا فى حقيقة الإسلام ، وذلك يقتضى الامتناع من تكفير أهل القبلة .

ثم قال بعد ذلك : وأما دلالة العقل المحكم على العلم فقد عرفت أنها ضرورية . وأما دلالة المعجزة على الصدق فقد بينا أنها ضرورية ، ومتى عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، فثبت أن العلم بالأصول التى يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه الصلاة و السلام ، علم جلى ظاهر ، و إنما طال الكلام فى هذه الأصول لرفع هذه الشكوك التى يثبتها المبطلون إما فى مقدمات هذه الأدلة ، أو فى معارضها ، والاشتغال برفع هذه الشكوك إنما يجب بعد عروضها ، فثبت أن أصول الإسلام جلية ظاهرة ، ثم إن أدلتها على الاستقصاء مذكورة فى كتاب الله تعالى ، خالية عما يُتوهم مُعارضا لها

ثم ذكر بعد ذلك فقال : إنا قد ذكرنا فى إثبات العلم بالصانع طرقا خمسة قاطعة فى هذا الكتاب من غير حاجة إلى القياس الذى ذكروه ، والله أعلم .

وأيضا فانه ذكر فى إثبات الصانع أربعة طرق : طريق حدوث الأجسام ، وطريق إمكانها ، وطريق إمكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها ، وقال : إن هذه الطريق لا تَنفِى كونه جسما ، بخلاف الطرق الثلاثة ، وهم إنما ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذى نفاه العقلُ الذى هو أصل السمع ، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر فى كونه جسما أو ليس بجسم تبين أن صدق الرسول لايتوقف على العلم بأنه ليس بجسم ، وحينئذ

فلو قدر أن العقل ينفى ذلك لم يكن هذا من العقل الذى هو أصل السمع

الوجه الثالث : أن يقال لمن ادعى من هؤلاء توقُّفَ العلم بالسمع على مثل هذا النفى ، كقول من يقول منهم : إنا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود الصانع ، وأنه قادر غنى لايفعل القبيح ، ولا نعلم ذلك حتى نعلم أنه ليس بجسم ، أو لا نعلم إثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم ، ولا نعلم ذلك إلا بحدوث الأجسام ، فلا يمكن أن يقبل من السمع ما يستلزم كونه جسما ـ فيقال لهم : قد علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله ، ولم يَدْعُ الناس بهذه الطريق التى قلتم إنكم أثبتم بها حدوث العالم ونفى كونه جسما ، وآمن بالرسول مَنْ آمن به من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا ، ولم يَدْعُ أحداً منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرها أحد منهم ، ولا ذكرت فى القرآن ولا حديث الرسول ، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان الذين هم خيرُ هذه الأمة وأفضلها علما و إيمانا ، بل ابتدعت هذه الطريق فى الإسلام بعد المائة الأولى وانقراضِ عصر أكابر التابعين ، بل وأوساطهم ، فكيف يجوز أن يقال : إن تصديق الرسول موقوف عليها وأعْلَمُ الذين صدّقوه وأفضلُهم لم يَدْعُوا بها ، ولا ذكروها ، ولا ذكرت لهم ، ولا نقلها أحد عنهم ، ولا تكلم بها أحد فى عصرهم ؟

الوجه الرابع : أن يقال : هذا القرآن والسنة المنقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم متواترها وآحادها ليس فيه ذكر مايدل على هذه الطريق ، فضلا عن أن تكون نفس الطريق فيها ، فليس فى شىء من ذلك : أن البارىء لم يزل معطلا عن الفعل والكلام بمشيئته ، ثم حدث ما حدث بلا سبب حادث ، وليس فيه ذكر الجسم والتحيز والجهة ، لا بنفى ولا إثبات ، فكيف يكون الإيمان بالرسول مستلزما لذلك والرسولُ لم يخبر به ولا جعل الإيمان به موقوفا عليه ؟

الوجه الخامس : أن هذه الطرقَ الثلاثة ـ طريق حدوث الأجسام ـ مبنية على

امتناع دوام كون الرب فاعلا ، وامتناع كونه لم يزل متكلما بمشيئته ، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا . ومعلوم أن أكثر العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ينازعون فى هذا ، ويقولون : هذا قول باطل .

وأما القول بإمكان الأجسام فهو مبنى على أن الموصوف ممكن ، بناء على أن المركب ممكن ، وعلى نفى الصفات ، وهي طريقة أحدثها ابنُ سينا وأمثالُه ، وركَّبها من مذهب سَلَفه ومذهب الجهمية ، وهى أضعف من التي قبلها من وجوه كثيرة .

وطريقة إمكان صفات الأجسام مبنية على تماثل الأجسام ، وأكثرُ العقلاء يخالفون فى ذلك ، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك ، كما قد ذكرنا قول الأشعرى والرازى والآمدى وغيرهم ، واعترافهم بفساد ذلك ، وبينا فساد ذلك بصريح المعقول .

فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء ، بل فاسدة فى نفس الأمر ، امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفا على طريق فاسدة ، ولو قدر صحتها عُلم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق ، فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها ، فلا يكون القدح فيها قدحا فى أصل السمع .

الوجه السادس : أن يقال : إذا قدر أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يسلم أن مثبتى الصفات التى جاء بها القرآن والسنة خالفوا موجب العقل ؛ فإن قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من ينفى الجسم ويثبت شيئاً من الصفات . فإذا كان أولئك يقولون : إنه حى عليم قدير وليس بجسم ، ويقول آخرون : إنه حى بحياة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام ، وليس بجسم ؛ أمكن هؤلاء أن يقولوا فى سائر الصفات التى أخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء فى هذه الصفات ، وإذا أمكن المتفلسف أن يقول : هو موجود وعاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذ ولذة ،

وهذا كله شيء واحد ، وهذه الصفة هي الأخرى ، والصفة هي الموصوف ، وإثبات هذه الأمور لايستلزم التجسيم ؛ أمكن لسائر مُثبِتة الصفات أن يقولوا هذا وما هو أقرب إلى المعقول ، فلا يقول مَنْ نفى شيئاً مما أخبر به الشارع من الصفات قولا ويقول : إنه يوافق المعقول ، إلا ويقول مَنْ أثبت ذلك ما هو أقرب إلى المعقول منه .

وهذه جملة سيأتي إن شاء الله تفصيلُها ، وبيانُ أن كل مَنْ أثبت ما أثبته الرسول ونفى ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح ، كما كان أولى بالمنقول الصحيح ، وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضا صريح المعقول ، وكان أولى بمن قال الله فيه (٦٧ : ١٠ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)

فإن قيل : قول القائلين « إن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريق طريقة الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام ، وأن ما استلزم الحادث فهو حادث » للمنازعين فيه مقامان :

أحدهما : منع هذه المقدمة فإنه من المعروف أن كثيرا من النُّفاة يقول : إن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل ، وإنه استدل على حدوث الكوكب والشمس والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث ، لأنه لا يسبق الحوادث لامتناع حوادث لا أول لها ، وكل ما قامت به الحوادثُ فهو متغير ، فيجب أن يكون محدثا ؛ فهذه الطريق التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل ، وهذا مما ذكره خلق من النفاة ، مثل بشر المَرِيسي [1] وأمثاله ، ومثل ابن عقيل وأبي حامد [والرازي] وخلق غير هؤلاء .

---

(١) هو بشر بن غياث المريسي ، قال ابن حجر في لسان الميزان : مبتدع ضال لاينبغي أن يروى عنه ولا كرامة ، تفقه على أبي يوسف فبرع ، وأتقن علم الكلام ، ثم جرد القول بخلق القرآن ، وناظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان ، إنما أخذ مقالته واحتج لها ودعا إليها ، وكان أبوه يهوديا ، مات بشر سنة ٢١٨ . ومريس بفتح الميم وكسر الراء مخففاً : قرية بالصعيد .

وأيضاً فالقرآن قد دل على أنه ليس بجسم ، لأنه أحـد ، والأحد : الذى لا ينقسم ، وهو واحد ، والواحد : الذى لا ينقسم ، وهو صمد ، والصمد : الذى لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره ، ولأنه سبحانه قد قال (٤٢ : ١١ ليس كمثله شىء) والأجسام متماثلة ، فلو كان جسما لـكان له مثل ، وإذا لم يكن جسما لزم نفى ملزومات الجسم ، وبعضهم يقول : نفى لوازم الجسم ، وليس بجيد ، فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ، ولـكن يلزم من نفيه نفيه ، بخلاف ملزومات الجسم ، فإنه يجب من نفيها نفى الجسم ، فيجب نفى كل ما يستلزم كونه جسما . [ثم مَنْ نفى العلوّ أو المباينة يقول : العلو يستلزم كونه جسما] ومَنْ نفى الصفات الخبرية يقول : إثباتها يستلزم التجسيم ، ومن نفى الصفات مطلقا قال : ثبوتها يستلزم التجسيم .

وأيضا فالتجسيم نفى ؛ لأنه يقتضى القسمة والتركيب فيجب نفى كل تركيب ؛ فيجب نفى كونه مركبا من الوجود والماهية ، ومن الجنس والفصل ، ومن المادة والصورة ، ومن الجواهر الفردة ، ومن الذات والصفات . وهذه الخمسة هى التى يسميها نفاة الصفات من متأخرى الفلاسفة تركيبا .

والمقصود هنا أن السمع دل على نفى هذه الأمور ، والرسـل نفت ذلك ، وبينت الطريقَ العقلى المنافى لذلك ، وهو نفى التشبيه تارة ، وإثبات حدوث كل متغير تارة .

ثم إنه قال هؤلاء : إن الأفول هو الحدوث ، والأفول هو التغير ، فبنى ابنُ سينا وأتباعه من الدُّهْرية على هذا وقالوا : ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو آفل ، فالآفل لا يكون واجب الوجود ، وجعل الرازى فى تفسيره هذا الهذيانَ[1] ويقول هو وغيره : كل آفل متغير ، وكل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغير على

---

(١) قوله « هذا الهذيان » مفعول أول لجعل ، و « فى تفسيره » فى موضع المفعول الثانى .

الإمكان ، كما استدل الأكثرون من هؤلاء بالتغير على الحدوث ، وكل من هؤلاء يقول : هذه طريقة الخليل .

المقام الثانى : أن يقال : نحن نسلم أن الأنبياء لم يَدْعُوا الناسَ بهذه الطريق ولا بينوا أنه ليس بجسم ، وهذا قول محققى طوائف النفاة وأئمتهم ، فإنهم يعلمون ويقولون : إن النفى لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يَدُلُّوا على ذلك ، لا نصا ولا ظاهرا ، ويقولون : إن كلام الأنبياء إنما يدل على الإثبات إما نصا وإما ظاهرا ، لكن قالوا : إذا كان العقل دل على النفى لم يمكنا إبطال مدلول العقل ، ثم يقول المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا [٢] : إنما يمكن إثبات الصانع وصدق رسله بهذه الطريق ، ويقولون : إنه لا يمكن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع والعلم بأنه قادر حى عالم ، وأنه يجوز أن يرسل الرسل ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق ، كما يذكر ذلك أئمتهم وحُذَّاقهم ، حتى متأخروهم كأبى الحسين البصرى ، وأبى المعالى الُجوَينى ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهم ، فإذا علمنا مع ذلك أن الأنبياء لم يدعوا الناس بها لزم ما قلناه من أن الرسول أحَالَ الناسَ فى معرفة الله على العقل ، وإذا علموا ذلك فحينئذ هم فى نصوص الأنبياء إما أن يسلكوا مسلك التأويل ، ويكون القصد بإنزال المتشابه تكليفهم استخراج طريق التأويلات ، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض ، ويكون المقصود إنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها ، ويقول مَلاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم : المقصود خطابُ الجمهور بما يتخيلون به أن الرب جسم عظيم ، وأن المَعَاد فيه لَذَّاتٌ جسمانية ، وإن كان هذا لا حقيقة له ، ثم إما أن يقال : إن الأنبياء لم يعلموا ذلك ، وإما أن يقال : علموه ولم يبينوه بل أظهروا خلاف الحق للمصلحة .

---

(٢) يظهر أن كلمة « الذين قالوا » زائدة .

قيل فى الجواب : أما مَنْ سلك المسلك الأول فجوابه من وجوه :

أحدها : أن يقالْ : فإذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها ، وعلى نفى ما تنفونه من الصفات ، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة ، فيكون السمع قد عارضه سمع آخر ، وإن كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل ، وحينئذ فلا تحتاجون أن تبنوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذى ابتدعتموه ، وجعلتم فيه آراء الرجال مقدَّمة على ما أنزل الله و بَعَثَ به رسلَه ، وفتحتم بابا لكل طائفة ، بل لكل شخص : أن يُقدِّم ما رآه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسوله ، بل قررتم بهذا أن أحدًا لا يثق بشىء يخبر به الله ورسوله ، إذ جاز أن يكون له مُعارض عقلى لم يعلمه المخبر ، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين ، وإنما كان بعضهم يُبْطِنه سرا ، وإنما ظهر لما ظهر كلام الملاحدة أعداء الرسل .

الوجه الثانى : أن يقال : كل مَنْ له أدنى معرفة بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم يعلم بالاضطرار أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يَدْعُ الناسَ بهذه الطريق طريقة الأعراض ، ولا نفى الصفات أصلا ، لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له ، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، بل ولا نفى الجسم الاصطلاحى ، ولا ما يرادفه من الألفاظ ، ولا ذكر أن الحوادث يمتنع دوامُها فى الماضى والمستقبل أو فى الماضى لا نصا ولا ظاهرا ، ولا أن الرب صار الفعل ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أنه صار الكلام ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أن كلامه ورضاه وغضبه وحبه و بغضه ونحو ذلك أمور مخلوقة بائنة عنه ، وأمثال ذلك مما يقوله هؤلاء ، لا نصا ولا ظاهرا ، بل عِلْمُ الناسِ خاصتِهم وعامتِهم بأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يذكر ذلك أظهرُ من علمهم بأنه لم يَحُجَّ بعد الهجرة إلا حجة واحدة ، وأن القرآن لم يعارضه أحد ،

وأنه لم يفرض صلاة إلا الصلوات الخمس ، وأنه لم يكن يؤخر صلاة النهار إلى الليل وصلاة الليل إلى النهار ، وأنه لم يكن يؤذَّن له فى العيدين والكسوف والاستسقاء ، وأنه لم يَرْضَ بدين الكفار، لا المشركين ولا أهل الكتاب قط ، وأنه لم يسقط الصلوات الخمس عن أحد من العقلاء، وأنه لم يقاتله أحد من المؤمنين به لا أهل الصُّفَّة ولا غيرهم ، وأنه لم يكن يؤذن بمكة ، ولا كان بمكة أهل صُفَّة ولا كان بالمدينة أهل صفة قبل أن يهاجر إلى المدينة ، وأنه لم يجمع أصحابه قط على سماع كف ولا دُفّ ، وأنه لم يكن يقصر شعر كل من أسلم أو تاب من ذنب ، وأنه لم يكن يقتل كل من سَرَق أو قذف أو شرب ، وأنه لم يكن يصلى الخمس إذا كان صحيحا إلا بالمسلمين ، لم يكن يصلى الفرض وحده ، ولا فى الغيب ، وأنه لم يحجب فى الهواء قط ، وأنه لم يقل رأيت ربى فى اليقظة لا ليلة المعراج ولا غيرها ، ولم يقل : إن الله ينزل عشية عرفة إلى الأرض ، وإنما قال « إنه ينزل إلى السماء الدنيا عشية عرفة فيباهى الملائكة بالحجاج »ولا قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى الأرض ، وإنما قال « ينزل إلى سماء الدنيا » وأمثال ذلك مما يعلم العلماء بأحواله علما ضروريا أنه لم يكن ، ومن روى ذلك عنه وأخذ يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار ، كما يعلمون بطلان قول السوفسطائية ، وإن لم يشتغلوا بحل شبههم . وحينئذ فمن استدل بهذه الطريق أو أخبر الأمة بمثل قول نُفَاة الصفات كان كذبه معلوما بالاضطرار أبلغ مما يعلم كذب من ادعى [عليه] هذه الأمور المنتفية عنه وأضعافها . وهذا مما يعلمه مَنْ له أدنى خبرة بأحوال الرسل ، فضلا عن المتوسطين ، فضلا عن الوارثين له ، العالمين بأقواله وأفعاله .

الوجه الثالث : أن يقال : جميع ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة فى شىء منها ، من وجوه متعددة ، وذلك معلوم يقينا ، بل فيها ما يدل على نقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الإثبات ، وهكذا عامة ما يحتج به أهل الباطل من الحجج ، لا سيما السمعية ، فإنها إنما تدل على نقيض قولكم .

وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة ، سواء كانت حركة مكانية ، وهي الانتقال ، أو حركة فى الكم كالنمو ، أو فى الكيف كالتسود والتبيض ، ولا هو التغير ؛ فلا يسمى فى اللغة كل متحرك أو متغير آفلا ، ولا أنه أَفَلَ ، لا يقال للمصلى أو الماشى إنه آفل ، ولا يقال للتغير الذى هو استحالة ، كالمرض واصفرار الشمس : إنه أفول ، ولا يقال للشمس إذا اصفرت : إنها أفلت ، وإنما يقال « أفلت » إذا غابت واحتجبت وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن آفلا بمعنى غائب ، وقد أَفَلَتِ الشمس تأفِلُ وتأفُلُ أُفُولاً : أى غابت . ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما (٦ : ٧٦ ـ ٧٩ رأى كوكبا قال : هذا ربى ، فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال : هذا ربى ، فلما أفل قال : لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال : هذا ربى ، هذا أكبر ، فلما أفلت قال : يا قوم إنى برىء مما تشركون ، إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض) .

ومعلوم أنه لما بَزَغ القمرُ والشمسُ كان فى بزوغه متحركا ، وهو الذى يسمونه تغيرا ، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيرا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا ، وليس مراد الخليل بقوله « هذا ربى » رب العالمين ، ولا أن هذا هو القديم الأزلى الواجب الوجود ، الذى كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له ، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده ، ولا اعتقد هذا أحد يُعرف قوله ، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكبَ والأصنام ، ويقرون بالصانع .

ولهذا قال الخليل (٢٦ : ٧٥ ـ ٧٧ أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون ، فإنهم عَدُوٌّ لى إلا رب العالمين) وقال (٤٣ : ٢٦ ـ ٢٨ إننى برىء مما تعبدون ؟ إلا الذى فطرنى فإنه سيهدين ، وجعلها كلمة باقية فى عقبه لعلهم

يرجعون) فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر ربا يعبدونه ويتقربون إليه ، كما هو عبادة عُباد الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب ، وهذا مذهب مشهور ، مازال عليه طوائف من المشركين إلى اليوم ، وهو الذى صنف فيه الرازى « السر المكتوم » وغيره من المصنفات.

فإن قال المنازعون : بل الخليل إنما أراد أن هذا رب العالمين .

قيل : فيكون إقرار الخليل حجة على فساد قولكم ؛ لأنه حينئذ يكون مقراً بأن رب العالمين قد يكون متحيزاً منتقلا من مكان إلى مكان ، متغيراً ، وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافى وجوده ، وإنما جعل المنافى لذلك أفوله ، وهو مغيبه، فتبين أن قصة الخليل إلى أن تكون حجةً عليهم أقربُ من أن تكون حجة لهم ، ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه .

وأفسد من ذلك قول من جعل الأفول بمعنى الإمكان ، وجعل كل ماسوى الله آفلاً ، بمعنى كونه قديماً أزلياً ، حتى جعل السموات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة ، وأن أفولها وصف لازم لها ، إذ هو كونها ممكنة، والإمكان لازم لها ، فهذا ــ مع كونه افتراء على اللغة والقرآن ــ افتراء ظاهراً يعرفه كل أحد ، كما افترى غير ذلك من تسمية القديم الأزلى محدثاً ، وتسميته مصنوعاً ، فقصة الخليل حجة عليه ، فإنه لما رأى القمر بازغاً قال« هذا ربى » ولما رأى الشمس بازغة قال « هذا ربى ، فلما أفلت قال : لا أحب الآفلين » فتبين أنه أفل بعد أن لم يكن آفلا ،فكون الشمس والقمر والكوكب وكل ما سوى الله ممكناً هو وصف لازم له ، لا يحدث له بعد أن لم يكن ، وهم يقولون : إمكانه له من ذاته ، ووجوده من غيره ، بناء على تفريقهم فى الخارج بين وجود الشىء وذاته ، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود ، ولو قال : فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال لا أحب الموجودين والمخلوقين ، كان هذا قبيحاً متناقضاً ، إذ لم يزل كذلك ، فكيف إذا قال : فلما صارت ممكنة ، وهى لم تزل

ممكنة ، وأيضاً فهى من حين بزغت و إلى أن أفلت ممكنة بذاتها تقبل الوجود والعدم ، مع كونها عندهم قديمة أزلية يمتنع عدمها ، وحينئذ يكون كونها متحركة ليس بدليل عند إبراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم .

وأما قول القائل « كل متحرك محدث ، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم » فهذه المقدمة ليست ضروية فِطْرية باتفاق العقلاء ، بل مَنْ يدعى صحة ذلك يقول : إنه لا يعلم إلا بالنظر الخفى ، ومَنْ ينازع فى ذلك يقول : إنها باطلة عقلا وسمعاً ، ويمثل من مثل بها فى أوائل العلوم الكلية لقصوره وعجزه ، وهو نفسه يقدح فيها فى عامة كتبه .

وأما قوله « كل متغير محدث أو ممكن » فإن أراد بالتغير مايعرف من ذلك فى اللغة ، مثل استحالة الصحيح إلى المرض ، والعادل إلى الظلم ، والصديق إلى العداوة ، فإنه يحتاج فى إثبات هذه الكلية إلى دليل . وإن أراد بالتغير معنى الحركة ، أو قيام الحوادث مطلقاً ، حتى تسمى الكواكب حين بزوغها متغيرة ، ويسمى كل متكلم ومتحرك متغيراً ، فهذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل على دعواه .

وأما استدلالهم بما فى القرآن من تسمية الله أحداً وواحداً ، على نفى الصفات الذى بنَوْه على نفى التجسيم . فيقال لهم : ليس فى كلام العرب ، بل ولا عامة أهل اللغات ، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً ، ولا تسمى أحداً ، فى النفى والإثبات ، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً ، حيث أطلقوا ذلك ، ووحيداً ، قال تعالى (٧٤ : ١١ ذرنى ومن خلقت وحيداً) وهو الوليد بن المغيرة ، وقال تعالى (٤ :١١ فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف) فسماها واحدة ، وهى امرأة واحدة متصفة بالصفات ، بل جسم حامل للأعراض ، وقال تعالى (٩ : ٦ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وقال

(٢٦:٢٨ قالت إحداهما يا أبت استأجره) وقال تعالى (٢٨٢:٢ أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى) وقال تعالى (٤٩ : ٩ فإن بغت إحداهما على الأخرى) وقال (٤:١١٢ ولم يكن له كفواً أحد) وقال (٢٢:٧٢ قل إنى لن يجيرنى من الله أحد) وقال (١٨ : ١١٠ فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) وقال تعالى (١٨ : ٤٩ ولا يظلم ربك أحداً) فإن كان لفظ الأحد لا يقال على ماقامت به الصفات ، بل ولا على شيء من الأجسام التى تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ؛ لم يكن فى الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم مَنْ يدخل فى لفظ أحد ، بل لم يكن فى الموجودين مايقال عليه فى النفى إنه أحد ، فإذا قيل : (لم يكن له كفواً أحد) لم يكن هذا نفياً لمكافأة الرب إلا عمن لا وجود له ، ولم يكن فى الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفوًا لله ، وكذلك قوله (١٨ : ٢٨ ولا أشرك بربي أحداً) (ولايشرك بعبادة ربه أحداً) فإنه إذا لم يكن الأحد إلا مالاينقسم ، وكل مخلوق جسم منقسم ، لم يكن فى المخلوق مايدخل فى مسمى أحد ، فيكون التقدير ولا أشرك به مالم يوجد ، ولا يشرك بربه مالا يوجد ، و إذا كان المراد النفى العام وأن كل موجود من الإنس والجن يدخل فى مسمى أحد ، ويقال : إنه أحد الرجلين ، ويقال للأنثي : إحدى المرأتين ، ويقال للمرأة : واحدة ، وللرجل : واحد ، ووحيد ؛ علم أن اللغة التى نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات ، بل يتناول الجسم الحامل للأعراض ، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ مالم يوصف أصلا ، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا فى الجسم ، بل ليس فى كلامهم مايبين استعمالهم له فى غير مايسميه هؤلاء جسما ، فكيف يقال : لايدل إلا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا فى النقيض الذى أخرجوه منه الوجودى دون النقيض الذى خصوه به وهو العدم ؟ وهل يكون فى تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا ؟ .

وكذلك اسمه « الصمد » ليس فى قول الصحابة « إنه الذى لا جوف له » مايدل على أنه ليس بموصوف بالصفات ، بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسوطة فى غير هذا الموضع .

وكذلك قوله (٤٢ : ١١ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وقوله (١٩ : ٦٥ هل تعلم له سمياً) ونحو ذلك ، فإنه لايدل على نفى الصفات بوجه من الوجوه ، بل ولا على نفى مايسميه أهل الاصطلاح جسما بوجه من الوجوه .

وأما احتجاجهم بقولهم « الأجسام متماثلة » فهذا ـ إن كان حقاً ـ فهو تماثل يعلم بالعقل ، ليس فيه أن اللغة التى نزل بها القرآن تطلق لفظ « المثل » على كل جسم ولا أن اللغة التى نزل بها القرآن تقول : إن السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء ، والهواء مثل الماء ، والماء مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الإنسان ، والإنسان مثل الفرس والحمار ، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ، ولا فى اللغة التى نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا فى المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعَرْض والعُمق أنه مثل الآخر ، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر ، بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر ، بل اللغة التى نزل بها القرآن تبين أن الإنسانين ـ مع اشتراكهما فى أن كلامنهما جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق ضحاك ، بادى البَشَرة ـ قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى (٤٧ : ٣٨ وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ، ثم لا يكونوا أمثالكم) أى أمثال المخاطبين ، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه . فكيف يكون فى لغتهم أن كل إنسان فإنه مماثل للانسان ، بل مماثل لكل حيوان ، بل مماثل لكل جسم نام حساس ،

بل مماثل لكل جسم مولد عنصرى ، بل مماثل لكل جسم فلكى وغير فلكى ؟ والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه وهم قريش خاصة ، ثم العرب عامة ، لم ينزل القرآن بلغة من قال « الأجسام متماثلة » حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء ، هذا لو كان ماقالوه صحيحاً فى العقل ، فكيف وهو باطل فى العقل ؟ كما بسطناه فى موضع آخر ، إذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم فى نصوص الأنبياء إلا ماينافض قولهم ، لاما يعاضده ، وكذلك الكفء ، قال حسان بن ثابت :

أتهجوهُ ، ولستَ له بكُفْء ؟ فشرُّ كما لخير كما الفداء

فقد نفى أن يكون الكفء لمحمد ، مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق ، ولكن النصوص الإلٰهية لما دلت على أن الرب ليس له كفء فى شيء من الأشياء ، ولا مثل له في أمر من الأمور ، ولا ندّ له فى أمر من الأمور ، عُلم أنه لا يماثله شيء من الأشياء فى صفة من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ، ولا حق من الحقوق . وذلك لا ينفى كونه متصفاً بصفات الكمال ، فإذا قيل « هو حى ، ولا يماثله شيء من الأحياء فى أمر من الأمور » كان ما دل عليه السمع مطابقاً لما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له فى أمر من الأمور . وأما كون ماله حقيقة أو صفة أو قدْر بمجرد ذلك يكون مماثلا لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعاً ، فليس فى لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ المثل على مثل هذا ، وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلا لكل موصوف ، أو كل ما له حقيقة مماثلا لكل ما له حقيقة ، وكل ما له قدر مماثلا لكل ماله قدر ، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلا لكل موجود ، وهذا — مع أنه فى غاية الفساد والتناقض — لا يقوله عاقل ، فإنه يستلزم التماثل فى جميع الأشياء ، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط ، وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلا لكل شيء ، فلا يجوز نفى مماثلة شيء من الأشياء عنه ، وذلك مناقض للسمع والعقل ؛ فصار حقيقة قولهم فى نفى التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له ، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل .

الجواب الرابع : أن يقال : هب أن بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم ، فتلك ليست كافيـة بالضرورة عند العقلاء ، بل لا بد من ضم مقدمة أو مقدمات أخر ليس فى القرآن ما يدل عليها البتة ، فإذا قدر أن الأفول هو الحركة ، فمن أين فى القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن ؟ وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن ؟ وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها ؟ وأن ما لايخلو من الحوادث فهو حادث ؟ وأين فى القرآن امتناع حوادث لا أوّل لها ؟ بل أين فى القرآن أن الجسم الاصطلاحى مركب من الجواهر الفردة التى لا تقبل الانقسام ، أو من المـادة والصورة ، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد ؟ بل أين فى القرآن أو لغة العرب ، أو أحد من الأمم أن كل مايشار إليه أوكل ما له مقدار فهو جسم ؟ وأن كل ماشاركه فى ذلك فهو مثل له فى الحقيقة ؟ ولفظ الجسم فى القرآن مذكور فى قوله تعالى (٢ : ٢٤٧ وزاده بسطة فى العلم والجسم) وفى قوله (٦٣ : ٤ وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم) وقد قال أهل اللغة : إن الجسم هو البدن ، قال الجوهرى فى صحاحه : قال أبو زيد : الجسم الجسد ، وكذلك الجسمان والجثمان ، قال : وقال الأصمعى : الجسم والجسمان الجسد . ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ « الجسم » من هذا المعنى الخاص إلى ما هو أعم منه ، فسموا الهواء ولهيب النار وغير ذلك جسما ، وهـذا لا تسميه العرب جسما ، كما لاتسميه جسداً ولا بدناً . ثم قد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه ، وقد يراد به غلظه ، كما يقال : لهذا الثوب جسم . وكذلك أهل العرف الاصطلاحى يريدون بالجسم تارة هذا ، وتارة هذا . و يفرقون بين الجسم التعليمى المجرد عن المحل الذى يسمى المـادة والهَيُولَى و بين الجسم الطبيعى الموجود . وهذا مبسوط فى موضع آخر . والمقصود هنا أنه لو قُدِّر أن الدليل يفتقر إلى مقدمات ، ولم يذكر القرآن إلا واحدة ، لم يكن قد ذكر الدليـل ، إلا أن تكون البواقى واضحات لا تفتقر إلى مقدمات خفية ، فإنه إنمـا يذكر للمخاطب من المقدمات

ما يحتاج إليه ، دون ما لا يحتاج إليه . ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة ، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة ، وأن الحوادث لا أول لها ـ مِنْ أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدمات خفية ، لو كان حقاً ، وهذا ليس فى القرآن .

فان قيل : بل كون الأجسام تستلزم الحوادث ظاهر ، فإنه لابد للجسم من الحوادث ، وكون الحوادث لا أول لها ظاهر ، بل هذا معلوم بالضرورة ، كما ادعي ذلك كثير من نُظَّار المتكلمين ، وقالوا : نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث ، أو ما لا يخلو من الحوادث ، فهو حادث ، فإن ما لم يسبقها ولم يخل منها لا يكون قبلها ، بل إما معها وإما بعدها ، وما لم يكن قبل الحوادث بل معها أو بعدها لم يكن إلا حادثاً ، فإنه لو لم يكن حادثاً لكان متقدماً على الحوادث ؛ فكان خالياً منها وسابقاً عليها .

قيل : مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلطِ كثيرٍ من الناس ، فإنها تكون لفظاً مجملا يتناول حقاً و باطلا ، وأحد نوعيها معلوم صادق ، والآخر ليس كذلك ؛ فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم ، كما فى لفظ «الحادث» و«الممكن» و«المتحيز» و«الجسم» و«الجهة» و«الحركة» و«التركيب» وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التى كثر فيها نزاعهم ، وعامتها ألفاظ مجملة تتناول أنواعاً مختلفة : إما بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات ، و إما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع ؛ فإذا فسر المراد وفصل المتشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد ؛ فإذا قال القائل : نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو منها فهو حادث ، فقد صدق فيما فهمه من هذا اللفظ ، وليس ذلك من محل النزاع ، كلفظ القديم إذا قال قائل « القرآن قديم » وأراد به أنه نزل من أكثر من سبعمائة سنة ، وهو القديم فى اللغة ، أوأراد أنه مكتوب فى اللوح المحفوظ قبل نزول القرآن ، فإن هذا مما لا نزاع فيه ، وكذلك إذا قال « غير مخلوق » وأراد به أنه غير مكذوب ، فإن هذا مما لا يتنازع فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسل ، وذلك

أن القائل إذا قال : « ما لا يسبق الحوادث فهو حادث » فله معنيان : أحدهما أنه لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المعينة أو المحصورة ، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء ؛ فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ما له ابتداء ، واحداً كان أو عدداً ، فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يَخلُ من هذا لا يكون قبله ، بل لا يكون إلا معه أو بعده ، فيكون حادثاً . وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان . وليس هذا مورد النزاع ، ولكن مورد النزاع هو : ما لم يَخلُ من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة ، هل هو حادث ؟ وهو مبنى على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا ؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء لا ابتداء لها ولا انتهاء ؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكلما لم يزل متكلما إذا شاء ؟ وتكون كلماته لا نهاية لها ولا ابتداء ، كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له ؟ بل هو الأول الذي ليس قبله شيء ، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء ، فهو القديم الأزلي الدائم الباقي بلا زوال ، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلما بمشيئته ، فلا يكون قد صار متكلما بعد أن لم يكن ، ولا يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه ، ولا يكون متكلما بغير قدرته ومشيئته ، بل يكون متكلما بمشيئته وقدرته ، ولم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك ، هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك ، و بين من نازعهم في ذلك .
والفلاسفة يقولون : إن الفلك نفسه قديم أزلي لم يزل متحركا ، لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة . ومعلوم أن هذا مخالف لقولهم ، ومخالف لما أخبر به القرآن والتوراة وسائر الكتب ، بخلاف كونه لم يزل متكلما أو لم يزل فاعلا أو قادرا على الفعل ؛ فإن هذا مما قد يشكل على كثير من الناس سمعا وعقلا ، وأما كون السموات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم ، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه ، وأما جمهور الفلاسفة مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم ، ومع المجوس وغيرهم ، ومع أهل الكتاب وغيرهم ، فهم متفقون

على أن السموات والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن ، ولكن تنازعوا فى مادة ذلك ، هل هى موجودة قبل هذا العالم ؟ وهل كان قبله مادة ومدة ، أم هو أُبْدِعَ ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة ؟ فالذى جاء به القرآن والتوراة ، واتفق عليه سلفُ الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب : أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله ، كما أخبر فى القرآن أنه (٤١ : ١١ استوى إلى السماء وهى دخان) أى بخار (فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها) وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء ، كما قال تعالى (١١ : ٧ وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، وكان عرشه على الماء) وخلق ذلك فى مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر ، كما أخبر أنه خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، والشمس والقمر هما من السموات والأرض ، وحركتهما بعد خلقهما ، والزمان المقدر بحركتهما — وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما — إنما حدث بعد خلقهما ، وقد أخبر الله أنه خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام؛ فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون : إن هذا العالم مخلوق محدث ، وله مادة متقدمة عليه ، لكن حكى عن بعضهم أن تلك المادة المعينة قديمة أزلية . وهذا أيضا باطل ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، فإن المقصود هنا إشارة مختصرة إلى قول من يقول : إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع .

فإن قيل : إبطال حوادث لا أوّل لها قد دل عليه قوله تعالى (١٣ : ٨ وكل شىء عنده بمقدار) وقوله (٧٢ : ٢٨ وأحصى كل شىء عددا) .

قيل : هذا لو كان حقاً لكان دلالة خفية لا يصلح أن يُحَال عليها ، كنفى مادل على الصفات ؛ فإن تلك نصوص كثيرة جلية ، وهذا — لو قدر أنه دليل صحيح — فإنه يحتاج إلى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقاً ، مثل أن يقال : هذا يستلزم بطلان حوادث لا أوّل لها ، وذلك يستلزم حدوث الجسم ، لأن الجسم

لو كان قديماً للزم حوادث لا بداية لها ، لأن الجسم يستلزم الحوادث ، فلا يخلو منها لاستلزامه الأكوان أو الحركات أو الأعراض ، ثم يقال بعد هذا : وإثبات الصفات يستلزم كون الموصوف جسما ، وهذه المقدمة تناقَضَ فيها عامة من قالها كما سنبينه إن شاء الله تعالى ، فكيف وقوله (وأحصى كل شيء عددا) لايدل على ذلك ؟ فإنه سبحانه قدر مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وقال (٣٦ : ١٢ وكل شيء أحصيناه في إمام مبين) فقد أحصى وكتب ما يكون قبل أن يكون إلى أجل محدود ؛ فقد أحصي المستقبل المعدوم ، كما أحصى الماضى الذى وجد ، ثم عدم ، ولفظ «الإحصاء» لا يفرق بين هذا و بين هذا ، فإن كان الإحصاء يتناول مالا يتناهى جملة فلا حجة فى الآية ، و إن قيل : بل أحصى المستقبل تقديره جملة بعد جملة لم يكن فى الآية حجة ، فإنه يمكن أن يقال فى الماضى كذلك .

ومسألة تناول العلم لما لا يتناهى مسألة مشكلة على القولين ، ليس الغرض هنا إنهاء القول فيها ، بل المقصود أن مثل هذه الآية لم يرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلما بمشيئته وقدرته .

ومما يشبه هذا إذا قيل : العالم حادث أم ليس بحادث ؟ والمراد بالعالم فى الاصطلاح هو كل ماسوى الله ، فإن هذه العبارة لها معنى فى الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم ، ولها معنى في عرف المتكلمين ، وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثاً .

فالذى يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ما سوى الله مخلوق ، حادث ، كائن بعد أن لم يكن ، وأن الله وحده هو القديم الأزلى ، ليس معه شيء قديم تقدمه ، بل كل ماسواه كائن بعد أن لم يكن ، فهو المختص بالقدم ، كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية ، وكل ما سواه محدث مخلوق مربوب عبد له .

وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود

والنصارى ، وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم .

والمعنى الثانى أن يقال : لم يزل الله لا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيئته ، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضى ذلك ، مثل أن يقال : إن كونه لم يزل متكلما بمشيئته أو فاعلا بمشيئته ، بل لم يزل قادر : هو ممتنع ، وإنه يمتنع وجود حوادث لا أوّل لها ، فهذا المعنى هو الذى يعنيه أهل الكلام من الجَهْمية والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم ، وقد يحكونه عن أهل الملل ، وهو بهذا المعنى لا يوجد لا فى القرآن ولا غيره من كتب الأنبياء ، لا التوراة ولا غيرها ، ولا فى حديث ثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف هذا عن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

والمعنى الثالث ، الذى أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله ، قالوا : نقول العالم محدَث ، أى معلول لعلة قديمة أزلية أوجبته ، فلم يزل معها ، وسموا هذا الحدوث الذاتى ، وغيره الحدوث الزمانى ، والتعبير بلفظ «الحدوث» عن هذا المعنى لا يُعْرَف عن أحد من أهل اللغات ، لا العرب ولا غيرهم ، إلا مِن هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى ، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم ، ولا أمة من الأمم العظيمة ، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التى اشتهرت مقالاتها فى عموم الناس ، بحيث كان أهل مدينة على هذا القول ، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة فى الناس ، وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة المليين، كابن سينا وأمثاله ، وقد يحكون هذا القول عن أرسطو، وقولُه الذى فى كتبه : أن العالم قديم ، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ، وقيل : إنه محدث ، ولم يُثْبِتْ فى كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته ، وإنما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها، ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها ، كما جعلها الفارابى وغيره ، ثم جعلها بعضُ الناس آمرة للفلك بالحركة ، لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وإن كان لا شعور له ولا قصد ،

وجعلوه مدبرًا بهذا الاعتبار ، كما فعل ابن رشد وابن سينا ، جعلوه موجبا بالذات لما سواه ، وجعلوا ما سواه ممكنا .

الوجه الخامس ـ أن يقال : غاية ما يدل عليه السمع ـ إن دل ـ على أن الله ليس بجسم ، وهذا النفي يسلمه كثير ممن يثبت الصفات أو أكثرهم ، وينفيه بعضهم ، ويتوقف فيه بعضهم ، ويفصل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي ، فنقول : ليس فى هذا النفى مايدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفـات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقائص ، فإن من نفى شيئـاً من الصفات لـكون إثباته تجسيما وتشبيها يقول له المثبت : قولى فيما أثبته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبته من ذلك ، فإن تنازعا فى الصفات الخبرية ، أو العلو أو الرؤية أو نحو ذلك ، وقال له : هذا يستلزم التجسيم والتشبيه ؛ لأنه لا يعقل ماهو كذلك إلا الجسم ، قال له المثبت : لا يعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ماهو جسم ، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات ، وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ؛ جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم ؛ فإذن جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم .

فإن قال له : هذه معان وتلك أبعاض .

قال له : الرضا والغضب والحب والبغض معان ، واليد والوجه ـ وإن كان بعضا ـ فالسمع والبصر والكلام أعراض لاتقوم إلا بجسم ؛ فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ومحلها ليس بجسم جاز لى إثبات هذه مع أنها ليست أبعاضا

فإن قال نافى الصفات : أنا لا أثبت شيئاً منها .

قال له : أنت أبهمت الأسماء ، فأنت تقول : هو حى عليم قدير ، ولا تعقل حيا عليما قديراً إلا جسما ، وتقول : إنه هو ليس بجسم ؛ فإذا جاز لك أن تثبت مسمى

بهذه الأسماء ليس بجسم ، مع أن هذا ليس معقولا لك؛ جاز لى أن أثبت موصوفا بهذه الصفات ، وإن كان هذا غير معقول لى .

فإن قال الملحد : أنا أنفى الأسماء والصفات .

قيل له : إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع له صانع فاعله ، أو تقول : إنه قديم أزلى واجب الوجود بنفسه غنى عن الصانع ، فإن قلت بالأول فصانعه ، إن قلت : هو جسم وقعت فيما نفيته ، وإن قلت : ليس بجسم؛ فقد أثبت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم ، وهذا لايعقل فى الشاهد ، فإذا أثبت خالقا فاعلا ليس بجسم ، وأنت لاتعرف فاعلا إلا جسما ؛ كان لمنازعك أن يقول: هو حى عليم ليس بجسم ، وإن كان لايعرف حياً عليما إلا جسما ، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء مايناسبه . وإن قال الملحد : بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غنى عن الصانع ، فقد أثبت واجباً بنفسه قديماً أزلياً هو جسم ، حامل الأعراض ، متحيز فى الجهات ، تقوم به الأكوان ، وتحله الحوادث والحركات ، وله أبعاض وأجزاء ، فكان مافرّ منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو أبعد منه ، ولم يستفد بذلك الإنكار إلا جَحْدَ الخالق ، وتكذيبَ رسله ، ومخالفة صريح المعقول ، والضلال المبين الذى هو منتهى ضلال الضالين وكفر الكافرين

فقد تبين أن قول مَنْ نفى الصفات أو شيئاً منها لأن إثباتها تجسيم قولٌ لايمكن أحداً أن يستدل به ، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شىء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لابد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه ، وإذا كان اللازم فى الموضعين واحداً ، وما أجاب هو به أمكن المنازع له أن يجيب بمثله ، لم يمكنه أن يثبت شيئاً وينفى شيئاً على هذا التقدير؛ وإذا انتهى إلى التعطيل المحض كان ما لزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم نفاه ؛ فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم لايسمن ولايغنى من جوع .

وأما الجواب لأهل المقام الثانى ـ وهم محققو النفاة الذين يقولون : السمع لم يدل إلا على الإثبات ، ولـكن العقل دل على النفى ـ فجوابهم من وجوه :

أحدها ـ أن يقال : نحن فى هذا المقام مقصودنا أن العقل الذى به يعلم صحة السمع لايستلزم النفى المناقض للسمع ، وقد تبين أن الأنبياء لم يَدْعُوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفي ، طريقةِ الأعراض ، وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق ؛ وحينئذ فإذا قدر أن معقولـكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلا فى السمع ، ولم يكن السمع قد ناقض المعقول الذى عرفت به صحته ، وهذا هو المطلوب . وإذا قلتم : نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق ، أو قلتم : لا نعرف السمع إلا بهذه الطريق . قيل لـكم : أما شهادتـكم على أنفسكم بأنـكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق ، فقد شهدتم على أنفسكم بضلالـكم وجهلكم بالطرق التى دعت بها الأنبياء أتباعهم ، وإذا كنتم لاتعرفون تلك الطرق فأنتم جهال بطرق الأنبياء ، وبما بينوا به إثبات الصانع وتصديق رسله ، فلايجوز لـكم حينئذ أن تقولوا : إن صدقهم لايعرف إلا بمعقول يناقض المنقول عنهم . وأما إذا قلتم : لايمكن أن يعرف الله إلا بهذه الطريق ، فهذه شهادة زور وتـكذيب بما لم تحيطوا بعلمه ، ونفى لا يمكنكم معرفته ، فمن أين تعرفون أن جميع بنى آدم من الأنبياء وأتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بإثبات الأعراض وحدوثها ولزومها للجسم ، وامتناع حوادث لا أول لها ، أو نحو هذا الطريق ؟ وهل الإقدام على هذا النفى إلا مِنْ قول مَنْ هو أجهل الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق العلم وأدلته ، والأسباب التى بها يعرف الناس مالم يعرفوه ، وهذا النفى قاله كثير من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ، وهذه حاله ، وهذا النفى عمدة هؤلاء .

الوجه الثانى ـ أن يقال لهم : بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفى ، كما أقر بذلك جمهور النظار ، حتى إن مسألة حدوث العالم اعترف بها أكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين ، حتى إن موسى بن ميمون صاحب

« دلالة الحائرين » وهو فى اليهود كأبى حامد الغزالى فى المسلمين يمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفيـة ويتأولها عليها ، حتى الرازى وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لايتوقف على الأدلة العقلية ، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسـألة ، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع ، فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية ، فضلا عن وجوب كونها عقلية ، فضلا عن كونها أصلا للسمع ، فضلا عن كونها لا أصل للسمع سواها .

وأيضاً فقـد اعترف أئمة النظر بطرق متعددة لا يتوقف شىء منها على نفى الجسم ولا نفى الصفات .

الوجه الثالث : إذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أمم لايحصى عددَهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق ، وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقينا لا ريب فيه ، وظهر من أقوالهم وأفعالهم مايدل على أنهم عالمون بصدق الرسول ، متيقنون لذلك ، لايرتابون فيه ،وهم عدد كثير أضعاف أضعاف أضعاف أىّ تواتر قدّر ، فعلم أنهم لم يجتمعوا و يتواطئوا على هذا الإخبار الذى يخبرون به عن أنفسهم-عُلم قطعا أنه حصل لهم علم يقينى بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفى شىء من الصفات .

الوجه الرابع : أن نبين فساد هذه الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء ، وفساد طرقها التى جعلها أصحابها براهين عقلية ، كما سيأتى إن شاء الله .

الوجه الخامس : أن نبين أن الأدلة العقلية الصحيحة البينة التى لا ريب فيها بل العلوم الفطرية الضرورية ، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ، وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع ، لا تخالف شيئاً من السمع ، وهذا ـ ولله الحمد ـ قد اعتبرتُه فيما ذكره عامة الطوائف ،فوجدتُ كل طائفة من طوائف النظار أهل العقليات لايذكر أحد منهم فى مسألة مّا دليلا صحيحاً يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ،حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم كأرسطو وأتباعه: مايذكرونه

من دليل صحيح عقلى ، فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، وكذلك سائر طوائف النظار من أهل النفى والإثبات ، لايذكرون دليلا عقلياً فى مسألة إلا والصحيح منه موافق لامخالف ، وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفاً لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل ، كما نذكره إن شاء الله فى موضعه ، ونبين أن مَنْ خالف الأنبياء فليس لهم عقل ولا سمع ، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى (٦٧ : ٨ _ ١٠ كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها : ألم يأتكم نذير ؟ قالوا : بلى ، قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا : ما نزل الله من شىء ، إن أنتم إلا فى ضلال كبير ، وقالوا : لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير ، فاعترفوا بذنبهم ، فسُحْقاً لأصحاب السعير) .

ثم نذكر وجوها أخر لبيان فساد هذا الأصل الذى يتوسَّلُ به أهلُ الإلحاد إلى رد ما قاله الله ورسوله فنقول :

الوجه الرابع [١] _ أن يقال : العقل إما أن يكون عالما بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر ، وإما أن لا يكون عالما بذلك .

فإن لم يكن عالما امتنع التعارض عنده إذا كان للمعقول معلوماً له ، لأن المعلوم لايعارضه المجهول ، وإن لم يكن المعقول معلوما له لم يتعارض مجهولان .

وإن كان عالما بصدق الرسول امتنع _ مع هذا _ أن لايعلم ثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر . غايته أن يقول : هذا لم يخبر به ، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به ، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا ، فهل يمكنه _ مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا _ أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت المخبر ، أم يكون علمه بثبوت مخبره لازما له لزوما ضروريا ، كما يلزم سائر العلوم لزوما ضروريا لمقدماتها ؟ وإذا كان كذلك فإذا قيل له فى مثل هذا : لا تعتقد ثبوت ماعلمت أنه أخبر به ، لأن هذا الاعتقاد ينافى ما علمت به أنه صادق ؛ كان حقيقة الكلام لا تصدقه فى هذا الخبر

---

(١) كذا ، واطرد العدد فيما يأتى ، وقد تقدم خمسة أوجه

لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه، ويقول : وعدم تصديقى له فيه هو عين اللازم المحذور ، فإذا قيل : لا تصدقه لئلا يلزم أن لاتصدقه كان كما لو قيل : كذبه لئلا يلزم أن تكذبه . فيكون المنهى عنه هو المخوف المحذور من فعل المنهى عنه والمأمور به هو المحذور من ترك المأمور به ، فيكون واقعا فى المنهى عنه ، سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركا للمأمور سواء أطاع أو عصى ، ويكون وقوعُه فى المخوف المحذور على تقدير الطاعة لهذا الآمر الذى أمره بتكذيب ما تيقن أن الرسول أخبر به أعْجَل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهىُّ عنه على هذا التقدير هو التصديق ، والمأمور به هو التكذيب ، وحينئذ فلا يجوز النهي عنه ، سواء كان محذوراً أو لم يكن ، فإنه إن لم يكن محذوراً لم يجز أن ينهى عنه ، وإن كان محذوراً فلا بد منه على التقديرين ؛ فلا فائدة فى النهى عنه ، بل إذا كان عدم التصديق هو المحذور كان طلبه ابتداء أقبح من طلب غيره لئلا يُفْضى إليه ، فإن من أمر بالزنا كان أمره به أقبح من أن يأمره بالخَلْوة المُفْضِية إلى الزنا ، فهكذا حال من أمر الناس أن لايصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به ، بعد علمهم أنه رسول الله ؛ لئلا يفضى تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له ، بل إذا قيل له : لاتصدقه فى هذا ، كان هذا أمراً له بما يناقض ماعلم به صدقه ، فكان أمراً له بما يوجب أن لايثق بشىء من خبره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلطه فى خبر جوز ذلك فى غيره ، ولهذا آل الأمر بمن يسلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئاً من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله وباليوم الآخر عند بعضهم لاعتقادهم أن هذه فيها مايُرَد بتكذيب أو تأويل وما لا يرد، وليس لهم قانون يرجعون إليه فى هذا من جهة الرسالة ، بل هذا يقول : ماأثبته عقلك فأثبته ، وإلا فلا ، وهذا يقول : ماأثبته كشفك فأثبته ، وإلا فلا ، فصار وجود الرسول صلى الله عليه وسلم عندهم كعدمه فى المطالب الإلهية وعلم الربوبية ، بل وجوده ـ على قولهم ـ أضر من عدمه ، لأنهم لم يستفيدوا من جهته

شيئاً ، واحتاجوا إلى أن يدفعوا ما جاء به : إما بتكذيب ، وإما بتفويض ، وإما بتأويل ، وقد بسطت هذا فى غير هذا الموضع .

فإن قالوا : لايتصور أن يعلم أنه أخبر بما ينافى العقل ، فإنه منزه عن ذلك ، وهو ممتنع عليه .

قيل لهم : فهذا إقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلى للسمع

فإن قالوا : إنما أردنا معارضة مايظن أنه دليل وليس بدليل أصلا أو يكون دليلا ظنيا لتطرق الظن إلى بعض مقدماته : إما فى الإسناد ، وإما فى المتن ، كامكان كذب المخبر أو غلطه ، وكامكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعدا

قيل : إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل فى نفس الأمر ، بل باعتقاد دلالته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل ؛ أمكن أن يفسر الدليل العقلى المعارض للشرع بما ليس بدليل فى نفس الأمر ، بل باعتقاد دلالته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل ، وحينئذ فمثلُ هذا ـ وإن سماه أصحابه براهين عقلية أو قواطع عقلية ، وهو ليس بدليل فى نفس الأمر ، أو دلالته ظنية ـ إذا عارض ما هو دليل سمعي يستحق أن يسمى دليلا لصحةِ مقدماته ، وكونها معلومة ؛ وجب تقديم الدليل السمعى عليه بالضرورة واتفاق العقلاء ؛ فقد تبين أنهم بأى شيء فسروا جنس الدليل الذي رجحوه أمكن تفسير الجنس الآخر بنظيره وترجيحه كما رجحوه ، وهذا لأنهم وضعوا وضعا فاسدا ، حيث قدموا مالايستحق التقديم لا عقلا ولا سمعا ، وتبين بذلك أن تقديم الجنس على الجنس باطل ، بل الواجب أن ينظر فى عين الدليلين المتعارضين ،فيقدم ماهو القطعى منهما والراجح إن كانا ظنيين ، سواء كان هو السمعى أو العقلى ، ويبطل هذا الأصل الفاسد الذى هو ذريعة إلى الإلحاد .

الوجه الخامس : أنه إذا علم صحة السمع ، وأن ما أخبر به الرسول فهو حق ، فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع ، أو يظن أنه أخبر به ، أو لا يعلم ولا يظن .

فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون فى العقل ماينافى المعلوم بسمع أو غيره ، فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك .

وإن كان مظنونا أمكن أن يكون فى العقل علم ينفيه ؛ وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن ، لا لكونه معقولا أو مسموعاً ، بل لكونه علماً ، كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل ، وإن كان الذي عارضه من العقل ظنيا فان تكافآ وقف الأمر ، وإلا قدم الراجح .

وإن لم يكن فى السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ ؛ فتبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلال .

الوجه السادس ـ أن يقال : إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ؛ لأن العقل مصدق للشرع فى كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدق العقل فى كل ما أخبر به ، ولا العلمُ بصدقه موقوفٌ على كل ما يخبر به العقل ، ومعلوم أن هذا إذا قيل أَوْجَهُ من قولهم ، كما قال بعضهم : يكفيك من العقل أن يُعلمك صدقَ الرسول ومعانى كلامه ، وقال بعضهم : العقل متولٍّ ، ولَّى الرسول ثم عزل نفسه ، لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر . والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة ، وهذا كما أن العامى إذا علم عين المفتى ودلَّ غيرَه عليه وبين له أنه عالم مفتٍ ، ثم اختلف العامى الدال والمفتى وجب على المستفتى أن يقدم قول المفتى ، فإذا قال له العامى : أنا الأصل فى علمك بأنه مفت ، فاذا قدمت قولَه على قولى عند التعارض قدحْتَ فى الأصل الذى به علمت أنه مُفْتٍ ، قال له المستفتى : أنت لما شهدت أنه مفت ، ودللت على ذلك ؛ شهدتَ بوجوب تقليده دون تقليدك ، كما شهد به دليلك ، وموافقتى لك فى هذا العلم المعين لا يستلزم أنى أوافقك فى العلم بأعيان المسائل ، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتى الذى هو أعلم منك لا يستلزم خطأك فى علمك بأنه مفت ، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال ، ثم خالفته

باجتهاد واستدلال كنت مخطئا فى الاجتهاد والاستدلال الذى به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده . هذا مع علمه بأن المفتى يجوز عليه الخطأ ، والعقل يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم فى خبره عن الله تعالى ، لايجوز عليه الخطأ فتقديمه قولَ المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلى أولى من تقديم العامى قول المفتى على قوله الذى يخالفه .

وكذلك أيضاً إذا علم الناس وشهدوا أن فلانا خبير بالطب وبالقيافة أو الخَرْص، أو تقويم السلع ونحو ذلك ، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم ، أو أنه أعلم منهم بذلك ، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم ، وإن قالوا : نحن زكينا هؤلاء بأقوالنا ثبتت أهليتهم ، فالرجوع فى محل النزاع إليهم دوننا يقدح فى الأصل الذى ثبت به قولهم .

كما قال بعض الناس : إن العقل مزكى الشرع ومعدّله ، فإذا قدم الشرع عليه كان قدحا فيمن زكاه وعدّله ، فيكون قدحا فيه .

قيل لهم : أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الخَرْص أو القيافة ونحو ذلك ، وأن قوله فى ذلك مقبول دون قولكم ، فلو قدمنا قولكم عليه فى هذه المسائل لكان ذلك قدحا فى شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه الأمور، وإخباركم بذلك لاينافى قبول قوله دون أقوالكم فى ذلك ، إذ يمكن إصابتكم فى قولكم : هو أعلم منا ، وخطؤكم فى قولكم : نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما تنازعنا فيه من المسائل التى هو أعلم بها منا ، بل خطؤكم فى هذا أظهر ، والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراثة والسباحة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصناعات ، وإن لم يكن عالما بتفاصيل تلك الصناعة ، فإذا تنازع هو وذلك الذى هو أعلم منه لم يكن تقديم قول الأعلم منه فى موارد النزاع قدحا فيما علم به أنه أعلم منه .

ومن المعلوم أن مباينة الرسول صلى الله عليه وسلم لذوى العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية الاجتهادية كالطب والقيافة والخَرص والتقويم لسائر الناس ، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالماً بتلك الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها ، ولا يمكن مَن لم يجعله الله رسولا إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا إلى الناس ، فإن النبوة لا تُنال بالاجتهاد ، كما هو مذهب أهل الملل ، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم فإنها عندهم أصعب الأمور ؛ فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية . وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الرجل بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشيء ، ووجد فى عقله ما ينازعه فى خبره — كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وأن لا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه ، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه ، وأن التفاوت الذى بينهما فى العلم بذلك أعظم من التفاوت الذى بين العامة وأهل العلم بالطب ، فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودى فيما أخبره به من مقدرات من الأغذية والأشربة والأضمدة والمسهلات ، واستعمالها على وجه مخصوص ، مع ما فى ذلك من الكلفة والألم ، لظنه أن هذا أعلم بهذا منى ، وأنى إذا صدقته كان ذلك أقربَ إلى حصول الشفاء لى ، مع علمه بأن الطبيب يخطىء كثيراً ، وأن كثيراً من الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب ، بل قد يكون استعماله لما يصفه سبباً فى هلاكه ، ومع هذ يقبل قوله ويقلده ، وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه ، فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلاة والتسليم ؟ والرسل صادقون مصدقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط ، وأن الذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال ، فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطىء قط بما لم يصب فى معارضة له قط ؟ .

فإن قيل : فالشهود إذا عدّلوا شخصا ثم عاد ذلك المعدَّل فكذبهم كان تصديقه فى جرحهم جَرْحًا فى طريق تعديله .

قيل : ليس هذا وزان مسألتنا ؛ فإن المعدل إما أن يقول : هم فساق لا يجوز قبول شهادتهم ، وإما أن يقول : هم فى هذه الشهادة أخطؤا أو كذبوا ، فان جرحهم مطلقا كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح فى دلالة العقل مطلقا ، وليس الأمر كذلك ، فإن الأدلة الشرعية لا تقدح فى جنس الأدلة العقلية ، وأما إذا قدح فى شهادة معينة من شهادات مزكيه ، وقال : إنهم أخطؤا فيها ، فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلاء ، فإن المزكى للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط ، ولا يلزم من خطئه فى شهادة معينة خطؤه فى تعديل من عدله ، وفى غير ذلك من الشهادات . وإذا قال المعدَّل المزكى فى بعض شهادات معدِّله ومزكيه : قد أخطأ فيها ، لم يضره هذا باتفاق العقلاء ، بل الشاهد المعدل قد ترد شهادته لكونه خصما ، أو ظنينا لعداوة وغيرها ، وإن لم يقدح ذلك فى سائر شهاداته ؛ فلو تعارضت شهادة المعدل والمعدل وردت شهادة المعدل لكونه خصما أو ظنينا لم يقدح ذلك فى شهادة الآخر وعدالته ، فالشرع إذا خالف العقل فى بعض موارد النزاع ونسبه فى ذلك إلى الخطأ والغلط ، لم يكن ذلك قدحا فى كل مايعلمه العقل ولا فى شهادته له بأنه صادق مصدوق . ولو قال المعدَّل : إن الذى عدلنى كذب فى هذه الشهادة المعينة ، هذا أيضا ليس نظيرَ تعارضِ العقل والسمع ، فان الدلالة السمعية لا تدل على أن أهل المعقول الذين حصلت لهم شبهة خالفوا بها الشرع تعمدوا الكذب فى ذلك . وهب أن الشخص الواحد والطائفة المعينة قد تتعمد الكذب ، ولكن جنس الأدلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب ؛

وأيضا فالشاهد إذا صرح بتكذيب معدِّليه لم يكن تكذيب المعدل مَنْ عدله فى قضية معينة مستلزما للقَدْح فى تعديله ، لأنه يقول : كان عَدْلاً حين زكانى ، ثم طرأ عليه الفسق ، فصار يكذب بعد ذلك ، ولا رَيْبَ أن العدول

إذا عَدَّلوا شخصاً ، ثم حدث ما أوجب فسقهم ؛ لم يكن ذلك قادحا فى تعديلهم الماضى ، كما لا يكون قادحا فى شهاداتهم .

فتبين أن تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا ليس فيه حجة على تقديم آراء العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه .

وأيضاً فإذا سُلِّم أن هذا نظير تعارض الشرع والعقل فيقال : من المعلوم أن الحاكم إذا سمع جَرْحَ المعدَّل وتكذيبه لمن عدله فى بعض ما أخبر به لم يكن هذا مقتضياً لتقديم قول الذين زكوه ، بل يجوز أن يكونوا صادقين فى تعديله ، كاذبين فيما كذبهم فيه ، ويجوز أن يكونوا كاذبين فى تعديله ، وفى هذا ، ويجوز أن يكونوا كاذبين فى تعديله ، صادقين فى هذا ، سواء كانوا متعمدين للكذب أو مخطئين ، وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له الأمر ، لا يَرُدُّ قولَ الذين عدلوه بمجرد معارضته لهم ، فلو كان هذا وزان تعارض العقل والشرع لكان موجب ذلك الوقف دون تقديم العقل .

الوجه السابع — أن يقال : تقديم المعقول على الأدلة الشرعية [ممتنع متناقض ، وأما تقديم الأدلة الشرعية] فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثانى دون الأول ، وذلك لأن كون الشىء معلوماً بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة لازمة لشىء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الإضافية ، فإن زيداً قد يعلم بعقله مالا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الإنسان فى حالٍ بعقله مايجهله فى وقت آخر . والمسائلُ التى يقال قد تعارض فيها العقل والشرع جميعُها مما اضطرب فيه العقلاء ، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء يقول : إن العقل أثبت ، أو أوجب ، أو شرع مايقول الآخر : إن العقل نفاه ، أو أحاله ، أو منَعَ منه ، بل آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العُلوم الضرورية ، فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية مايقول الآخر : إنه غير معلوم بالضرورة العقلية ، كما يقول أكثر العقلاء : نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئى

من غير مُعاينة ومقابلة ، و يقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن ، ويقول أ كثر العقلاء : إنا نعلم أن حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنعٌ ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن ، ويقول أ كثر العقلاء : إن كون الموصوف عالماً بلا علم قادراً بلا قدرة حيا بلا حياة ، ممتنع فى ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون فى ذلك . و يقول أ كثر العقلاء : إن كون الشيء الواحد أمراً نهياً خبراً ممتنع فى ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون فى ذلك . و يقول أ كثر العقلاء : إن كون العقل والعاقل والمعقول والعشق والعاشق والمعشوق والوجود [والموجود] والوجوب والعناية أمراً واحداً ، هو ممتنع فى ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون فى ذلك . و يقول جمهور العقلاء : إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدَث ، و إن لفظ الوجود يعمها و يتناولها ، و إن هذا معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع فى ذلك . ويقول جمهور العقلاء : إن حدوث الأصوات المسموعة من العبد أمر معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع فى ذلك . وجمهور العقلاء يقولون : إثبات موجودين ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا داخلا فيه ، أو إثبات موجود ليس بداخل العالم ولا خارجه معلومُ الفساد بضرورة العقل ، ومن الناس من نازع فى ذلك ، وهذا باب واسع .

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه ، ولا عليه دليل معلومٌ للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ؛ لوجب أن يُحال الناسُ على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ، ولا اتفاق للناس عليه ،

وأما الشرع فهو فى نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، والعلم بذلك ممكن ، وَرَدُّ الناس إليه ممكن ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة ، كما قال تعالى (٤ : ٥٩ ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول ، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير

وأحسن تأويلا) فأمر الله المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول ، وهذا يوجب تقديم السمع ، وهـذا هو الواجب ، إذ لو رُدُّوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم و براهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطراباً ، وشكا وارتيابا ، ولذلك قال تعالى (٢ : ٢١٣ كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الـكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فأنزل الله الـكتاب حا كماً بين الناس فيما اختلفوا فيه ، إذ لايمـكن الحـكم بين الناس فى موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء ، ولا ريب أن بعض الناس قد يَعلم بعقله مالا يعلمه غيره ، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره ، ولـكن ماعلم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقولُ الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط .

وقد تأملتُ ذلك فى عامة ما تنازع الناسُ فيه ، فوجدت ما خالفَ النصوص الصحيحة الصريحة شبهاتٍ فاسدةً يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقـل ثبوت نقيضها الموافق للشرع ، وهذا تأملته فى مسائل الأصول الـكبار كمسائل التوحيد والصفات ، ومسائل القَدَر والنُّبُوَّات والمَعاد وغير ذلك ، ووجدت ما يُعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذى يقال إنه يخالفه : إما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح ، فـكيف إذا خالفه صريح المعقول ؟ ونحن نعلم أن الرسـل لا يخبرون بمحالات العقول ، بل بمحارات العقول ، فلا يخبرون بما يَعلم العقلُ انتفاءه ، بل يخبرون بما يَعجز العقل عن معرفته .

والـكلام على هذا على وجه التفصيل مذكور فى موضعه ؛ فإن أدلة نُفَاة الصفات والقَدَر ونحو ذلك ، إذا تدبرها العقل الفاضل وأعطاها حقها من النظر العقلى ، علم بالعقل فسادَها وثبوت نقيضها ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع .

الوجه الثامن ـ أن يقال : المسائل التى يقال : إنه تعارض فيها العقل والسمعُ

ليست من المسائل البينة المعروفة بصريح العقل، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا صلى الله عليه وسلم شيئاً من هذا الجنس، ولا فى القرآن شىء من هذا الجنس، ولا يوجد ذلك إلا فى حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب، أو فى دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع.

فالأول: مثل حديث عرق الخيل الذى كذَبه بعضُ الناسِ على أصحاب حماد ابن سلمة، وقالوا: إنه كَذَبه بعضُ أهل البدع، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجى، وقالوا: إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث، ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا، وهو الذى يقال فى متنه «إنه خلق خيلاً فأجراها، فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق» تعالى الله عن فرية المفترين وإلحاد الملحدين، وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورَق، ومصافحته للركبان، ومعانقته للمشاة، وأمثال ذلك: هى أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم، فلا يجوز لأحد أن يدخل هذا وأمثاله فى الأدلة الشرعية.

والثانى: مثل الحديث الذى فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «يقول الله تعالى: عبدي مَرِضْتُ فلم تعُدْنى، فيقول: ربِّ كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمتَ أن عبدى فلاناً مرض، فلو عُدْتَه لوجدتنى عنده، عبدي: جُعْتُ فلم تطعمنى، فيقول: ربِّ كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدى فلاناً جاعَ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي».

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول: إن دلالة هذا الحديث مخالفة لسمع ولا عقل، إلا مَنْ يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى، ومن قال هذا على الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب، فإن الحديث قد فسره المتكلم به، وبين مراده بياناً زالت به كل شبهة، وبين فيه أن العبد هو

الذى جاع وأكل ومرض وعاده العوّاد ، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يُعَد ، بل غير هذا الباب من الأحاديث ، كالأحاديث المروية فى فضائل الأعمال على وجه المجازفة ، كما يروى مرفوعا « أنه مَنْ صلى ركعتين فى يوم عاشوراء يقرأ فيهما بكذا وكذا كتب له ثواب سبعين نبيا » ونحو ذلك ، هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعة ، فلا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف ، بل موضوع ، بل لا يعلم حديث صحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الأمر والنهى أجمع المسلمون على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ ، ولا يعلم عن النبى صلى الله عليه وسلم حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه ، فضلا عن أن يكون نقيضه معلوما بالعقل الصريح البين لعامة العقلاء ، فإن مايعلم بالعقل الصريح البين أظهر مما لا يعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية .

فإذا لم يوجد فى الأحاديث الصحيحة مايعلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه فأن لا يكون فيها مايعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى ، ولكن عامة موارد التعارض هى من الأمور الخفية المشتبهة التى يَحار فيها كثير من العقلاء كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله ، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسى ، وعامة ذلك من أنباء الغيب التى تَقْصُر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم ، ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرد رأيهم إما متنازعين مختلفين ، وإما حَيَارى متهوّكين ، وغالبهم يرى أن إمامه أحذق فى ذلك منه ، ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون من العقليات المعلومة بصريح العقل ، فتجد أتباع أرسطوطا ليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات ، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو ، وتجده لحسن ظنه به يتوقف فى مخالفته ، أو ينسب النقص فى الفهم إلى نفسه ، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن فى المنطق من الخطأ

البين ما لا ريب فيه . كما ذكر فى غير هذا الموضع ، وأما كلامه وكلام أتباعه كالإسكندر الإفريديوسى و برقليس وثامسيطوس والفارابى وابن سينا والسهروردى المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم فى الإلهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بنى آدم ، بل فى كلامهم من التناقض مالا يكاد يُستقصى وكذلك أتباع رؤس المقالات التى ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة ، و إن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة و إجماع سلف الأمة ، ففيها أيضاً من مخالفة العقل الصريح مالا يعلمه إلا الله ، كأتباع أبى الهُذَيل العَلاَّف ، وأبى إسحاق النظام وأبى القاسم الكعبى وأبى على وأبى هاشم وأبى الحسين البصرى وأمثالهم ، وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء ، كأتباع حسين النجار وضِرَار بن عمرو ، ومثل أبى عيسى محمد بن عيسى بن غوث الذى ناظر أحمد بن حنبل ومثل حفص القِرد الذى ناظر الشافعى ، وكذلك أتباع متكلمى أهل الإثبات كأتباع أبى محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب ، وأبى عبد الله محمد بن عبد الله بن كرَّام ، وأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى وغيرهم ، بل هذا موجود فى أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة ، كأصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد وغيرهم تجد أحدهم دائما يجد فى كلامهم ما يراه هو باطلا ، وهو يتوقف فى رد ذلك ، لاعتقاده أن إمامه أكمل منه عقلا وعلما ، ولا تجد أحداً من هؤلاء يقول : إذا تعارض قولى وقول متبوعى قدمت قولى مطلقاً ، لكنه إذا تبين له أحيانا الحق فى نقيض قول متبوعه وأن نقيضه أرجح منه قدَّمه ، لاعتقاده أن الخطأ جائز عليه ، فكيف يجوز أن يقال : إن فى كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه مايعلم زيد وعمرو بعقله أنه باطل ؟ وأن يكون كل من اشتبه عليه شىء مما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم قدم رأيه على نص الرسول صلى الله عليه وسلم فى أنباء الغيب التى ضل فيها عامة من دخل فيها بمجرد رأيه ، بدون الاستهداء بهدى الله والاستضاءة بنور الله الذى أرسل به رسله وأنزل به كتبه ، مع علم كل أحد بقصوره

وتقصيره فى هذا الباب ، و بما وقع فيه من أصحابه وغير أصحابه من الاضطراب ؟

فى الجملة : النصوصُ الثابتة فى الكتاب والسنة لا يعارضها معقول [بَيِّنٌ] قط ، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب ، وما علم أنه حق ، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق .

بل نقول قولاً عاما كلياً : إن النصوص الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعارضها قطُّ صريح معقول ، فضلا عن أن يكون مقدَّماً عليها ، وإنما الذى يعارضها : شُبَه وخيالات مبناها على معان متشابهة ، وألفاظٍ مجملة ، فمتى وقع الاستفسارُ والبيان ظهر أن ماعارضها شُبَه سوفسطائية ، لا براهين عقلية .

ومما يوضح هذا : الوجه التاسع ـ وهو أن يقال : القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قولٌ لا ينضبط ، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات ، كلٌ منهم يقول : إنه يعلم بضرورة العقل أو نظره نقيضَه ، وهذا من حيث الجملة معلوم ؛ فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون : إن أصلهم المتضمن نفىَ الصفات والتكذيب بالقدر ـ الذى يسمونه التوحيد والعدلَ ـ معلومٌ بالأدلة العقلية القطعية ، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون : إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية ، بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون : إن الكلام المحْضَ هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع ، كمسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال ، وهذا هو الذى يجعلونه قطعياً ، و يؤثمون المخالف فيه ، وكل من طائفتى النفى والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ماهم متميزون به على كثير من الناس ، وهذا يقول : إن العقل الصريح دل على النفى ، والآخر يقول : العقل الصريح دل على الإثبات ، وهم متنازعون فى المسائل التى دلت عليها النصوص ، كمسائل الصفات والقدر ، وأما المسائل المولَّدة كمسألة الجوهر الفَرْد وتماثل الأجسام و بقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم مايطول استقصاؤه وكلٌ منهم يدعى فيها القطع العقلى ، ثم كل مَن كان عن السنة أبعَدَ كان التنازع

والاختلاف بينهم فى معقولاتهم أعظم ، فالمعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة أهل الإثبات ، وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره ، والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين ، ولهذا كان البصريون يثبتون كونَ البارى سميعا بصيرا مع كونه حيا عليما قديرا ، ويثبتون له الإرادة ، ولا يوجبون الأصلح فى الدنيا ، ويثبتون خبر الواحد والقياس ، ولا يؤثمون المجتهدين ، وغير ذلك ، ثم بين المشايخية والحسينية ـ أتباع أبى الحسين البصرى ـ من التنازع ماهو معروف .

وأما الشيعة فأعظم تفرقا واختلافاً من المعتزلة ، لكونهم أبعد عن السنة منهم ، حتى قيل : إنهم يبلغون اثنتين وسبعين فرقة .

وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع ، بل هم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى ، والفلسفة التى ذهب إليها الفارابى وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف مايطول وصفه ، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه ، وأما سائر طوائف الفلاسفة ، فلو حكى اختلافهم فى علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة ، والهيئة علم رياضى حسابي هو من أصح علومهم ، فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم فى الطبيعيات أو المنطق ؟ فكيف بالإلهيات ؟

واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم فى العلوم الرياضية والطبيعية ، كما نقله الأشعرى فى كتابه فى « مقالات غير الإسلاميين » وما ذكره القاضى أبو بكر عنهم فى كتابه فى الدقائق ، فإن في ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستانى وأمثاله ممن يحكى مقالاتهم ، فكلامهم فى العلم الرياضى ـ الذى هو أصح علومهم العقلية ـ قد اختلفوا فيه اختلافا لا يكاد يحصى ونفسُ الكتاب الذى اتفق عليه جمهورهم ـ وهو كتاب المجسطى لبطليموس ـ

فيه قضايا كثيرة لايقوم عليها دليل صحيح ، وفيه قضايا ينازعه غيره فيها ، وفيه قضايا مبنية على أرصاد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب ، وكذلك كلامهم فى الطبيعيات فى الجسم ، وهل هو مركب من المادة والصورة ، أو الأجزاء التى لا تنقسم ، أو ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا ؟ وكثير من حُذَّاق النظار حار فى هذه المسائل ، حتى أذكياء الطوائف كأبى الحسين البصرى ، وأبى المعالى الجوينى ، وأبى عبد الله الخطيب ـ حاروا فى مسألة الجوهر الفَرد ، فتوقفوا فيها تارة ، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى ، فان الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين فى كتابين أو كتاب واحد ، وتارة يحار فيها ، مع دعواهم أن القول الذى يقولونه قطعى برهانى عقلى لايحتمل النقيض .

وهذا كثير فى مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات ، وفى أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات ، فما الظنّ بالعلم الإلهى ؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يَصِلون فيه إلى اليقين ، وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأحرى والأخلق . وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة ، بل وبالتصوف ، الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حَيَارى ، كما أنشد الشهرستانى فى أول كتابه لما قال : «قد أشار إلىَّ مَنْ إشارته غُنْم ، وطاعته حتم ، أن أجمع له من مشكلات الأصول ، ما أشكل على ذوى العقول ، ولعله استسمن ذاوَرَم ، ونفخ فى غير ضَرَم :

لعمرى لقد طفتُ المعاهدَ كلها وسَيَّرتُ طرفى بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كفَّ حائرٍ على ذَقَنٍ ، أو قارعا سِنَّ نادم »

وأنشد أبو عبد الله الرازى فى غير موضع من كتبه مثل كتاب « أقسام الذات » لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم ، وأنه ثلاث مقامات : العلم بالذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلى كل مقام عقدة ، فعلم الذات عليه عقدة : هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية ؟ وعلم الصفات عليه عقدة : هل الصفات زائدة على الذات أم لا ؟ وعلم الأفعال عليه عقدة : هل الفعل مُقارن للذات أو متأخر عنها ؟

ثم قال « ومَنْ الذي وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من هذا الشراب ؟ ثم أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سَعْى العالمين ضلال
وأرواحُنا فى وَحْشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طولَ عمرنا سوى أن جمعنا فيه قال وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا ، ولا تُرْوى غليلا . ورأيت أقربَ الطرق طريقة القرآن ، أقرأ فى الإثبات (٢٠:٥ الرحمن على العرش استوى) (٣٥ : ١٠ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وأقرأ فى النفى (٤٢ : ١ ليس كمثله شىء) (٢٠ : ١١٠ ولا يحيطون به علما) (١٩ : ٦٥ هل تعلم له سميا ؟) ومَنْ جَرَّب مثل تجربتى ، عرف مثل معرفتى .

وكان ابن أبى الحديد من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة ، وله أشعار فى هذا الباب ، كقوله :

فيك يا أغلوطة الفكر حار أمرى وانقضى عمرى
سافرت فيك العقول ، فما ربحت إلا أذى السفر
فلحى الله الأولى زعموا أنك المعروف بالنظر
كذبوا ، إن الذى ذكروا خارج عن قوة البشر

هذا مع إنشاده :

وحقك لو أدخلتنى النار قلت للـ ـذين بها : قد كنت ممن يحبه
وأفنيت عمرى فى علوم كثيرة وما بغيتى إلا رضاه وقُرْبُه
أما قلتمُ : مَن كان فينا مجاهدا سيكرم مَثْواه ويعذب شِربه ؟
أما رد شك ابن الخطيب وزيغه وتمويهه فى الدِّين إذ جَلَّ خطبه
وآية حب الصَّبِّ أن يعذب الأسى إذا كان من يَهْوَى عليه يَصُبُّه

ولهذا تجد أبا حامد ـ مع فرط ذكائه وتألهه ، ومعرفته بالكلام والفلسفة ، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ـ ينتهى فى هذه المسائل إلى الوقف ،

ويحيل فى آخر أمره على طريقة أهل الكشف ، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث ، ومات وهو يشتغل فى صحيح البخارى ، والحذاقُ يعلمون أن تلك الطريقة التى يحيل عليها لا توصل إلى المطلوب ، ولهذا لما بنى على قول النفاة ممن سلك هذه الطريق ، كابن عربى وابن سبعين وابن الفارض وصاحب خلع النعلين والتلمسانى وأمثالهم — وصلوا إلى ما يُعلم فسادُه بالعقل والدين مع دعواهم أنهم أئمة المحققين ، ولهذا تجد أبا حامد فى مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم ، ولا يثبت طريقة معينة ، بل هو كما قال « نناظرهم — يعنى مع كلام الأشعرى — تارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام الكرامية ، وتارة بطريق الواقفة » وهذه الطريق هى الغالب عليه فى منتهى كلامه .

وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيرا بها و بأقوالهم التى تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح .

وهكذا كل من أمعن فى معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التى تُعارَض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكال المعرفة بما فيها وبالأقوال التى تنافيها ، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه ، وإنما تفيده الشك والحيرة .

بل هؤلاء الفضلاء الحذاق الذين يدعون أن النصوص عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمه تجدهم حيارى فى أصول مسائل الإلهيات حتى مسألة وجود الرب تعالى وحقيقته ، حاروا فيها حيرة أو جبت أن يَتَنَاقض هذا ، كتناقض الرازى ، وأن يتوقف هـذا ، كتوقف الآمدى ، ويذكرون عدة أقوال يزعمون أن الحق ينحصر فيها ، وهى كلها باطلة .

وقد حكى عن طائفة من رءوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة ، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين ، حتى لا يعرف الحق من الباطل ، ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة .

وحكى لى أن بعض الأذكياء - وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده ومن أفضل أهل زمانه فى الكلام والفلسفة ، وهو ابن واصل الحموى - أنه قال « أضطجع على فراشى ، وأضع الملحفة على وجهى ، وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر ، ولم يترجح عندى شيء » ولهذا انتهى أمره إلى كثرة النظر فى الهيئة ، لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له فى العلوم الإلهية ، ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء لما لم له يتبين الهدى فى طريقه نكص على عقبه فاشتغل باتباع شهوات الغي فى بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك ، لعدم العلم واليقين الذى يطمئن إليه قلبه ، وينشرح له صدره ، وفى الحديث المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم « إن أخوف ما أخاف عليكم شهوات الغى فى بطونكم وفروجكم ، ومضلات الفتن » وهؤلاء المعرضون عن الطريقة النبوية السلفية يجتمع فيهم هذا وهذا : اتباع شهوات الغى ، ومضلات الفتن ، فيكون فيهم من الضلال والغى بقدر ماخرجوا عن الطريق الذى بعث الله به رسوله ، ولهذا أمرنا الله أن نقول فى كل صلاة (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين) وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون » وكان يقول « احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون » فكيف إذا اجتمع فى الرجل الضلال والفجور ؟

ولو جمعتُ ما بلغنى فى هذا الباب عن أعيان هؤلاء ، كفلان وفلان ، لكان شيئا كثيرا ، وما لم يبلغنى من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر .

وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسوله . فمن أعرض عنه لم يكن مهتديا ، فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقدم مناقضه عليه ؟ قال تعالى لما أهبط آدم (٢٠: ١٢٣ - ١٢٦ قال أهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ، فإما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فإن

له معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال : رب لم حشرتني أعمي وقد كنت بصيرا ؟ قال : كذلك أتتك آياتنا فنسيتها ، وكذلك اليوم تنسى) .

قال ابن عباس رضى الله عنهما « تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل فى الدنيا ، ولا يشقى فى الآخرة » ثم قرأ هذه الآية .

وقوله تعالى (ومن أعرض عن ذكرى) يتناول الذكر الذى أنزله ، وهو الهدى الذى جاءت به الرسل كما قال تعالى فى آخر الكلام (كذلك أتتك آياتنا فنسيتها) أى تركت اتباعها والعمل بما فيها ، فمن طلب الهدى فى غير القرآن ضل ، ومن اعتز بغير الله ذل . قال تعالى (٧ : ٣ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم) وقال (٦ : ١٥٣ ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيل) وفى حديث على رضى الله عنه الذى رواه الترمذى ورواه أبو نُعَيم من عدة طرق عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم لما قال « إنها ستكون فتنة . قلت : فما المخرج منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، مَنْ تركه من جبار قَصَمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسن ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا تشبع منه العلماء ، من قال به صدق ، ومن عمل به أجر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هُدِيَ إلى صراط مستقيم » وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصودُ هنا التنبيه على أنه لو سوغ للناظرين أن يُعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم ، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى ، فان الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه ، والمسلمون يشهدون عليه بذلك ، فثبت بشهادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين الذين هم شهداء الله فى الأرض : أنه لم يظفر من أعرض عن

الكتاب وعارضه بما يناقضه بيقين يطمئن إليه ، ولا معرفة يسكن بها قلبه ، والذين ادَّعَوا فى بعض المسائل أن لهم معقولاً صريحاً يناقض الكتاب قابلهم آخرون من ذوى المعقولات ، فقالوا : إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول فصار مايدعى معارضة للكتاب من المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح : إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة الأمة ، وإما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب فيه ، وإما لمعارضة آخرين من أهل هذه المعقولات لهم ، بل مَنْ تدبر مايعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه ، والناس إذا تنازعوا فى المعقول لم يكن قولُ طائفة لها مذهب حجةً على أخرى ، بل يرجع في ذلك إلى الفطر السليمة التى لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هَوًى ؛ فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التى يسمونها معقولات ، وإن كان ذلك قد قالته طائفة كبيرة ، لمخالفة طائفة كبيرة لها ، ولم يبق إلا أن يقال : إن كل إنسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه ، وما وجده معارضا لأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم من رأيه خالفه ، وقدم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، ومعلوم أن هذا أكثر ضلالا واضطرابا .

فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا فى الذكاء والنظر إلى الغاية ، وهم ليلَهم ونهارَهم يَكْدَحون فى معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتياب ، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب ، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم فى الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات ؟ .

فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه لم يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب . فالأول (٢٤:٣٩ كسَرَاب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب ، والثانى (٢٤:٤٠ كظلمات فى بحر لُجّيٍ يغشاه موج من فوقه موج من

فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) وأصحاب القرآن والإيمان فى نور على نور ، قال تعالى (٤٢ : ٥٢ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ، ما كنتَ تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم ، صراطِ الله الذى له مافى السموات وما فى الأرض ، ألا إلى الله تصير الأمور) وقال تعالى (٢٤ : ٣٥ الله نور السموات والأرض ، مثل نوره – إلى آخر الآية) وقال تعالى (٧ : ١٥٧ فالذين آمنوا به وعَزَّروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون)

فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة من هؤلاء المعارضين للكتاب المعرضين عنه ، وأهلُ الجهل المركب أربابُ الاعتقادات الباطلة التى يزعمون أنها عقليات ، وآخرون ممن يعارضهم يقول : المناقض لتلك الأقوال هو العقليات ، ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما ، والغالب فسادُ كلا الاعتقادين ، لما فيهما من الإجمال والاشتباه ، وأن الحق يكون فيه تفصيل ، يبين أن مع هؤلاء حقا وباطلا ، ومع هؤلاء حقا وباطلا ، والحق الذى مع كل منهما هو الذى جاء به الكتاب الذى يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، والله أعلم .

الوجه العاشر – أن يعارض دليلُهم بنظير ما قالوه ، فيقال : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديمُ النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع للنقيضين ، وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوبِ قبولِ ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلو أبطلنا النقلَ لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل ؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شىء من الأشياء ؛ فكان تقديم العقل موجبا عدمَ تقديمه ، فلا يجوز تقديمه ، وهذا بين واضح ؛ فإن العقل هو الذى دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره ، فإن جاز أن تكون هذه

الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلا صحيحا ، وإذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجز أن يتبع بحال ، فضلا عن أن يقدم ؛ فصار تقديم العقل على النقل قَدْحًا فى العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ، وإذا كان تقديمُه على النقل يستلزم القدح فيه ، والقدحُ فيه يمنع دلالته ، والقدحُ فى دلالته يقدح فى معارضته ، كان تقديمه عند المعارضة مبطلا للمعارضة ، فامتنع تقديمه على النقل ، وهو المطلوب .

وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل فى نفسه .

ومما يوضح هذا أن يقال :

معارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليلٌ على تناقض دلالته ، وذلك يوجب فسادها ، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها فى نفسها ، وإن لم يعلم صحتها ، وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساده والآخر لم نعلم فساده كان تقديم مالم يعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده ، كالشاهد الذى عُلِم أنه يصدق ويكذب ، والشاهد المجهول الذى لم يعلم كذبه ، فإن تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الذى لم يعلم كذبه لا يجوز ، فكيف إذا كان الشاهد هو الذى شهد بأنه قد كذب فى بعض شهاداته ، والعقلُ إذا صَدَّق السمع فى كل ما يخبر به ثم قال : إنه أخبر بخلاف الحق ، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله ، وشهد له بأنه لا يجب قبوله ، وشهد بأن الأدلة السمعية حق ، وأن ما أخبر به السمع فهو حق ، وشهد بأن ما أخبر به السمع فليس بحق ، فكان قَدْحًا فى شهادته مطلقا وتزكيته ؛ فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية ، فلا يصلح أن يكون معارضا للسمع بحال .

ولهذا تجد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع فى حيرة وشك واضطراب ، إذ ليس عندهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم ، كما أنهم أيضا فى نفس المعقول الذى يعارضون به السمع فى اختلاف وريب واضطراب ، وذلك كله مما يبين أن ليس فى المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدما على

ما جاءت به الرسل ، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل ، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق ، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب ، لا يجوز أن يستقر فى خبرهم عن الله شىء من الخطأ كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ، فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول من الله صدق وحق ، لا يجوز أن يكون فى ذلك شىء مناقض لدليل عقلى ولا سمعى ، فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر بشىء من ذلك جزم جزما قاطعا أنه حق ، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به ، وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعى لا عقلى ولا سمعى ، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حُجَج داحِضة، وشبَه من جنس شبه السوفسطائية ، و إذا كان العقل العالم بصدق الرسول قد شهد له بذلك ، وأنه يمتنع أن يعارض خبَره دليلٌ صحيح كان هذا العقل شاهدا بأن كل ماخالف خبر الرسول فهو باطل ، فيكون هذا العقل والسمع جميعا شهدا ببطلان العقل المخالف للسمع .

فإن قيل : فهذا يوجب القدح فى شهادة العقل ، حيث شهد بصدق الرسول وشهد بصدق العقل المناقض لخبره .

قيل له : عن هذا جوابان :

أحدهما : إنا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان ، فلا تبطل دلالة العقل ، و إنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة ، فمن قدم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع ، وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها ، و إذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها فى نفسها ، و إن لزمه أن لا يعلم صحتها ، وما عُلم فساده أولى بالرد مما لم تعلم صحته ولا فساده

والجواب الثانى : أن نقول : الأدلة العقلية التى تعارض السمع غير الأدلة العقلية التى يُعْلَم بها أن الرسول صادق ، و إن كان جنس المعقول يشملها ، ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما أبطلنا نوعاً مما يسمى معقولا ، لم نبطل كل معقول

ولا أبطلنا المعقول الذى علم به صحة المنقول ، وكان ماذكرناه موجبا لصحة السمع وما علم به صحته من العقل ، ولا مناقضة فى ذلك ، ولكن حقيقته أنه قد تعارض العقلُ الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول ، فقدمنا ذلك المعقول على هذا المعقول ، كما نقدم الأدلة الدالة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقادحة فى نبوات الأنبياء وهى حجج عقلية ، بل شبهات المبطلين القادحين فى النبوات قد تكون أعظم من كثير من الحجج العقلية التى يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومَعَاده ؛ فإذا كان تقديم الأدلة العقلية الدالة على أنهم صادقون فى قولهم « إن الله أرسلهم » مقدَّمة على ما يناقض ذلك من العقليات ، كذلك تقديم هذه الأدلة العقلية المستلزمة لصدقهم فيما أخبروا به على ما يناقض ذلك من العقليات ، وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس ، وهذا متفق عليه بين العقلاء ؛ فإن الأدلة العقلية إذا تعارضت فلا بد من تقديم بعضها على بعض ، ونحن نقول : لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان لا عقليان ولا سمعيان ولا سمعى وعقلى ، ولكن قد ظن من لم يفهم حقيقة القولين تعارضَهما لعدم فهمه لفساد أحدهما .

فإن قيل : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة ، إما لكذب الناقل عن الرسول ، أو خطئه فى النقل ، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل فى محل النزاع .

قيل : هذا معارض بأن يقال : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها ، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيهـا من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليهـا أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية . ومما يبين ذلك أن يقال : دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالته

على موارد النزاع ، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته و إرادته وسمعه و بصره كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه [على عرشه] ونحو ذلك ، وكذلك دلالته على عموم مشيئته وقدرته كدلالته على عموم علمه ، فالأدلة السمعية لم يردّها مَنْ رَدَّها لضعف فيها وفى مقدماتها ، لكن لاعتقاده أنها تخالف العقل ، بل كثير من الأدلة السمعية التى يَرُدُّونها تكون أقوى بكثير من الأدلة السمعية التى يقبلونها ، وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها ، لكن لاعتقادهم أن العقل دل عليها ، والسمع جعلوه عاضدا للعقل ، وحجة على من ينازعهم من المصدقين بالسمع ، لم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم ، كما صرح بذلك أئمة هؤلاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بآرائهم ، و إذا كان كذلك تبين أن ردهم الأدلة السمعية المعلومة الصحيحة بمجرد مخالفة عقل الواحد أو الطائفة منهم أو مخالفة ما يسمونه عقلا لايجوز ، إلا أن يبطلوا الأدلة السمعية بالكلية و يقولون : إنها لاتدل على شيء ، و إن إخبار الرسول عما أخبر به لايفيد التصديق بثبوت ما أخبر به ، وحينئذ فما لم يكن دليلا لايصلح أن يُجعل معارضا ، والكلام هنا إنما هو لمن علم أن الرسول صادق ، وأن ما أخبر به ثابت ، وأن إخباره لنا بالشيء يفيد تصديقنا بثبوت ما أخبر به ، فمن كان هذا معلوما له امتنع أن يجعل العقل مقدما على خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل يضطره الأمر إلى أن يجعل الرسول يكذب أو يخطىء تارة فى الخبريات ، و يصيب أو يخطىء أخرى فى الطلبيات ، وهذا تكذيب للرسول ، و إبطال لدلالة السمع ، وسدّ لطريق العلم بما أخبر به الأنبياء والمرسلون ، وتكذيب بالكتاب و بما أرسل الله تعالى به رسلَهُ . وغايته إن أحسن المقال : أن يجعل الرسول مخبرا بالأمور على خلاف حقائقها لأجل نفع العامة ، ثم إذا قال ذلك امتنع أن يستدل بخبر الرسول على شيء ، فعاد الأمر جَذَعاً ؛ لأنه إذا جوّز على خبر الرسول التلبيس كان كتجويزه عليه الكذب ، وحينئذ فلا يكون مجرد إخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما أخبر به ، وهذا — و إن

كان زندقة وكفرا و إلحادا ـ فهو باطل فى نفسه ، كما قد بين فى غير هذا الموضع .

فنحن فى هذا المقام إنما نخاطب مَنْ يتكلم فى تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدعى حقيقة الإسلام من أهل الكلام ، الذين يلبسون على أهل الإيمان بالله ورسوله ، وأما مَنْ أفصح بحقيقة قوله ، وقال : إن كلام الله ورسوله لايستفاد منه علم بغيب ، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به ، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك ـ فهذا لكلامه مقام آخر ، فان الناس في هذا الباب أنواع : منهم من يقر بما جاء به السمع فى المعاد دون الأفعال والصفات ، ومنهم من يقر بذلك فى بعض أمور المعاد دون بعض ، ومنهم من يقر بذلك فى بعض الصفات والمعاد مطلقا دون الأفعال و بعض الصفات ، ومنهم من لايقر بحقيقة شىء من ذلك لا فى الصفات ولا فى المعاد ، ومنهم من لايقر بذلك أيضاً في الأمر والنهى ، بل يسلك طريق التأويل فى الخبر والأمر جميعا لمعارضة العقل عنده ، كما فعلت القرامطة الباطنية . وهؤلاء أعظم الناس كفراً و إلحادا .

والمقصود هنا أن مَنْ أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكنه أن يعارضه بالعقل البتة ، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع ، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضه ، فلا يصلح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته .

فإن قال : أنا أشهد بصحة ما لم يعارض العقل .

قيل : هذا لا يصح لوجوه :

أحدها : أن الدليل العقلى دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقا ؛ فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض .

الثانى : أنك إن جوّزتَ عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشىء منه ، لجواز أن يكون فى عقل غيرك ما يدل على فساده ، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة ، وأنت تقول : إنك علمت صحته بالعقل .

الثالث : أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لاغاية له ، سواء كان حقا

أو باطلا ، فإذا جوّز المجوز أن يكون فى المعقولات مايناقض خبر الرسول لم يثق بشىء من أخبار الرسول ، لجواز أن يكون فى المعقولات التى لم تظهر له بعدُ مايناقض ما أخبر به الرسول ؛ ومن قال : أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل ، أو أثبتُ من السمعيات ما لم يخالفه العقل ، لم يكن لقوله ضابط ، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى ، وما كان مشروطا بعدم مالا ينضبط لم ينضبط ، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان ، ولهذا نجد من تعوّد معارضة الشرع بالرأى لايستقر فى قلبه الإيمان ، بل يكون كما قال الأئمة : إن علماء الكلام زنادقة ، وقالوا : قلّ أحَدٌ نظر فى الكلام إلا كان فى قلبه غل على أهل الإسلام ، ومرادهم بأهل الكلام مَنْ تكلم فى الله بما يخالف الكتاب والسنة

فى الجملة : لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما ، ليس مشروطا بعدم معارض ، فمتى قال « أومن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره » لم يكن مؤمنا به ، فهذا أصل عظيم تجب معرفته ، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق .

الرابع : أنهم قد سلموا أنه يعلم بالسمع أمور كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام : منها مالا يعلم إلا بالعقل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ، ومنها ما يعلم بالسمع والعقل .

وهذا التقسيم حق فى الجملة ، فإن من الأمور الغائبة عن حِسِّ الإنسان مالا يمكن معرفته بالعقل ، بل لايعرف إلا بالخبر ، وطرق العلم ثلاثة : الحس ، والعقل ، والمركب منهما كالخبر ، فمن الأمور مالا يمكن علمه إلا بالخبر ، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر ، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، وهذا التقسيم يجب الإقرار به ، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوّات الأنبياء وأنهم قد يعلمون بالخبر مالا يعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم ، ونفس النبوة تتضمن الخبر ؛ فإن النبوة مشتقة من الإنباء وهو الإخبار بالمغيب [فإن النبى

يخبر بالمغيب] ويخبر [نا] بالغيب ، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر ، فلا يمكن أن يجزم بأن كل ما أخبرت به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم ، ولهذا كان أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية ، فمن كذب بطريق منها فإنه [جهل] من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق ، والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوّات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة ـ كابن سينا ـ وأمثاله لم يقرّوا بأن الأنبياء يعلمون مايعلمونه بخبر يأتيهم عن الله ، لابخبر ملك ولا غيره ، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية لكونهم أكملَ من غيرهم فى قوة الحَدْس ، ولشمول ذلك للقوة القدسية ، لحصروا علوم الأنبياء فى ذلك . وكان حقيقة قولهم : أن الأنبياء من جنس غيرهم ، وأنهم لم يعلموا شيئاً بالخبر ، ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئاً بخبر الأنبياء ، بل يقولون : إنهم خاطبوا الناس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور ، وحقيقة قولهم : أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور ، وهؤلاء فى الحقيقة يكذّبون الرسول ، فنتكلم معهم فى تحقيق النبوة على الوجه الحق ، لا فى معارضة العقل والشرع . وهذا الذى ذكرته مما صرح به فضلاؤهم يقولون : الرسل إنما ينتفع بخبرهم الجمهور فى التخييل ، لاينتفع بخبرهم أحد من العامة والخاصة فى معرفة الغيب ، بل الخاصة عندهم تعلم ذلك بالعقل المناقض لأخبار الأنبياء ، والعامة لاتعلم ذلك لابعقل ولاخبر ، والنبوة إنما فائدتها تخييل ما يخبرون به للجمهور ، كما يصرح بذلك الفارابى وابن سينا وأتباعهما .

ثم لا يخلو الشخص إما أن يكون مقرا بخبر نبوة الأنبياء ، وإما أن يكون غير مقر بذلك [فإن كان غير مقر بذلك] لم نتكلم معه فى تعارض الدليل العقلى والشرعى ، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض ، فمن لم يقر بصحة دليل عقلى البتة لم يخاطب فى معارضة الدليل العقلى والشرعى ، وكذلك من لم يقر بدليل شرعى لم يخاطب فى هذا التعارض ، ومن

لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلا شرعيا ؛ فهذا يتكلم معه فى تثبيت النبوات فاذا ثبتت فحينئذ يثبت الدليل الشرعى ، وحينئذ فيجب الإقرار بأن خبر الأنبياء يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به ، ومن جوز أن يكون فى نفس الأمر معارض ينفى مادلت عليه أخبارهم امتنع أن يعلم بخبرهم شيئاً ، فإنه مامن خبر أخبروا به ولم يعلم هو ثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون فى نفس الأمر دليل يناقضه ، فلا يعلم شيئاً مما أخبروا به بخبرهم ، فلا يكون مقرا بنبوتهم ، ولا يكون عنده شىء يعلم بالسمع وحده ، وهم قد أقروا بأن العلوم ثلاثة : منها مايعلم بالسمع وحده ، ومنها ما يعلم بالعقل وحده ، ومنها ما يعلم بهما .

وأيضاً فقد قامت الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء ، وأنهم قد يعلمون ما يعلمونه بخبر الله وملائكته ، تارة بكلام يسمعونه من الله كما سمع موسى ابن عمران ، وتارة بملائكة تخبرهم عن الله ، وتارة بوحى يوحيه الله كما قال تعالى (٤٢ : ٥١ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه مايشاء) .

فتبين أن تجويزهم أن يكون فى نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن لا يكون فى نفس الأمر دليل سمعي يعلم به مخبره ، وهذا مما يبين به تناقضهم ، حيث أثبتوا الأدلة السمعية ، ثم قالوا مايوجب إبطالها ، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية ، ثم قالوا ما يوجب تناقضها ، فإن العقل يعلم به صحة الأدلة السمعية ، فمتى بطل بطل العقل الدال على صحة السمع ، والدليل مستلزم للمدلول ، ومتى انتفى اللازم الذى هو المدلول انتفى ملزومه الذى هو الدليل ، فيبطل العقل ، وتناقضهم حيث أقروا بنبوات الأنبياء ثم قالوا مايوجب بطلانها .

وأيضاً فالأدلة العقلية توجب الإقرار بنبوات الأنبياء ، فالقدح فى نبوة الأنبياء قدح فى الأدلة العقلية ، ومع كون قولهم مستلزما لتناقضهم فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية ، وبطلان النبوات ، وهذا من أعظم أنواع

السفسطة ؛ فتبين بعض ما في قولهم من أنواع السفسطة الدالة على فساده ، ومن أنواع التناقض الدالة على جهلهم وتناقض مذاهبهم .

وإن قالوا : نحن لا نعلم شيئاً مما دل عليه الشرع من الخبريات أو من الخبريات وغيرها ، إلا أن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر به .

فيقال لهم على هذا التقدير : وكل ما لا يعلم شخص بالاضطرار أن الرسول أخبر به يجب أن ينفيه إذا قام عنده ما يظنه دليلا عقلياً .

فإن قالوا : نعم ، لزم أنه يجوز لكل أحد أن يكذب بما لم يضطر إلى أن الرسول أخبر به ، وإن كان غيره قد علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به ؛ وحينئذ فيلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسول ، ونفي الحقائق الثابتة في نفس الأمر ، والقول بلا علم ، والقطع بالباطل .

وإن قالوا : نحن إنما نجوز ذلك إذا قام دليل عقلي قاطع .

قيل : هذا باطل لوجهين :

أحدهما : أنه إذا لم يعلم بالاضطرار أنه أخبر به كان على قولكم غير معلوم الثبوت ، وحينئذ فإذا قام عنده دلالة ظنية ترجح النفي أخبر بموجبها ، وإن جوّز أن يكون غيره يعلم بالاضطرار نقيضها .

الثاني : الأدلة العقلية القطعية ليست جنساً متميزاً عن غيره ، ولا شيئاً اتفق عليه العقلاء ، بل كل طائفة من النظار تدعي أن عندها دليلا قطعياً على ما تقوله ، مع أن الطائفة الأخرى تقول : إن ذلك الدليل باطل ، وإن بطلانه يعلم بالعقل ، بل قد تقول : إنه قام عندها دليل قطعي على نقيض تلك ، وإذا كانت العقليات ليست متميزة ، ولا متفقا عليها ، وجوّز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدمها عليه — لزم من ذلك تكذيب كل من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبر به . ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية ، فإذا جوز الإنسان أن يكون ما علمه غيرُه من العلوم الضرورية باطلا

جوّز أن تكون العلوم الضرورية باطلة ، و إذا بطلت بطلت النظرية ، فصار قولهم مستلزما لبطلان العلوم كلها ، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه فهو متضمن لتناقضهم ، ولغاية السفسطة .

و إن قالوا : ماعلمنا بالاضطرار أن الرسول أراده أقررنا به ، ولم نجوز أن يكون فى العقل ماينافضه ، وما علم غيرنا لم نقر به ، وجوزنا أن يكون فى العقل ماينافضه ، أمكن تلك الطائفة أن تعارض بمثل ذلك ، فيقولون : بل نحن نقر علمنا الضرورى ، ونقدح فى علمهم الضرورى بنظرياتنا . وأيضاً فمن المعلوم أن مَنْ شافهه الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار مالا يعلم غيره ، وأن من كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره ، و إن لم يكن نبياً ، فكيف بالأنبياء ؟ فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء ، والأطباء أعلم بمراد بقراط وجالينوس من النحاة ، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء والنحاة ، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمة الفن مالا يظنه غيرهم ، فضلا عن أن يعلمه علماً ضروريا أو نظريا .

و إذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسول ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده يعلم بالاضطرار من مراده مالا يعلمه غيره ، فإذا جوزنا لمن يحصل له هذا العلم الضرورى أن يقوم عنده قاطع عقلى ينفى ماعلم هؤلاء بالاضطرار لزم ثبوت المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية ، وأنه يقدم فيها النظرية ، ومعلوم أن هذا فاسد ؛ فتبين أن قول هؤلاء يستلزم من تناقضهم وفساد مذاهبهم وتكذيب الرسل مايستلزم من الكفر والجهل ، وأنه يستلزم تقديم النظريات على الضروريات ، وذلك يستلزم السفسطة التى ترفع العلوم الضرورية والنظرية .

الخامس : أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعياً ، لأن القطعى لا يعارضه مايدل على نقيضه ، فلا يكون العقل دالاً على صحة شىء مما جاء به السمع ، بل غاية الأمر : أن يظن الصدق فيما أخبر به الرسول ، وحينئذ فقولك

« إنه تعارض العقل والنقل » قول باطل ، لأن العقل عندك قطعى ، والشرع ظني ، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعى والظنى .

فإن قيل : نحن جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به ، وأنه لا يخبر إلا بحق ، لكن إذا احتج محتج على خلاف مااعتقدناه بعقولنا بشيء مما نقل عن الرسول يقبل هذه المعارضة للقدح ، إما فى الإسناد وإما فى المتن : إما أن نقول : النقل لم يثبت إن كان مما لم تعلم صحته كما تنقل أخبار الآحاد وما ينقل عن الأنبياء المتقدمين ، وإما فى المتن بأن نقول : دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة ، بل مظنونة : إما فى محل النزاع ، وإما فيما هو أعظم من ذلك ، فنحن لا نشك فى صدق الرسول ، بل فى صدق الناقل ، أو دلالة المنقول على مراده ؟

قيل : هذا العذر باطل فى هذا المقام لوجوه :

أحدها : أن يقال لكم : فإذا علمتم أن الرسول أراد هذا المعنى ، إما أن تعلموا مراده بالاضطرار ، كما يعلم أنه أتى بالتوحيد والصلوات الخمس والمعاد بالاضطرار ، وإما بأدلة أخرى نظرية ، وقد قام عندكم القاطع العقلى على خلاف ما علمتم أنه أراده ، فكيف تصنعون ؟

فإن قلتم : نقدم العقل ، لزمكم ما ذكر من فساد العقل المصدق للرسول ، مع الكفر وتكذيب الرسول ، وإن قلتم : نُقدم قول الرسول ، أفسدتم قولكم المذكور الذى قلتم فيه العقل أصل النقل ، فلا يمكن تقديم الفرع على أصله ، وإن قلتم : يمتنع معارضة العقل الصريح بمثل هذا السمع ، لأنا علمنا مراد الرسول قطعاً : يمتنع أن يقوم دليل عقلى يناقضه ، وحينئذ فيبقى الكلام : هل قام سمعى قطعى على مورد النزاع أم لا ؟ ويكون دفعكم للأدلة السمعية بهذا القانون باطلا متناقضاً .

الوجه الثانى : أنه إذا كنتم لا تردّون من السمع إلا مالم تعلموا أن الرسول

أراده ، دون ما علمتم أن الرسول أراده ، بقى احتجاجكم بكون العقل معارضاً للسمع احتجاجا باطلا لا تأثير له.

الثالث : أنكم تدعون فى مواضع كثيرة أن الرسول جاء بهذا ، وأنا نعلم ذلك اضطراراً ، ومنازعوكم يدعون قيام القاطع العقلى على مناقض ذلك كما فى المعاد وغيره ، فكذلك يقول منازعوكم فى العلو والصفات : إنا نعلم اضطرارا مجىء الرسول بهذا ، بل هذا أقوى ، كما بسط فى موضع آخر .

الرابع : أن هذا يعارض ، بأن يقال : دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع ؛ لأن العقل ضعيف عاجز ، والشبهات تعرض له كثيرا ، وهذه المتاهات والمحارات التى اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع ، ومعلوم أن هذا أولى بالقبول من الأول .

بأن يقال ما يقال فى الخامس .

وهو : أن العقل لا يكون دليلا مستقلا فى تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر ، فلا أقبل ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه ، فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطىء ولا يكذب ، وخبر الصادق الذى لا يقول إلا حقا ، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض ، فأنا لا أثق برأيى وعقلى فى هذه المطالب العالية الإلهية ، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم أنه باطل ، فما من هولاء أحد إلا وقد علمتُ أنه يقول بعقله ما يعلم أنه باطل ، بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يزك قولهم ذلك المعصومُ خبر الصادق المصدوق ، ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب ، وأليق بأولى الألباب ، من معارضة أخبار الرسول الذى علموا صدقه وأنه لا يقول إلا حقاً ، بما يعرض لهم من الآراء والمعقولات ، التى هى فى الغالب جهليات وضلالات ، فإنا فى هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم ، كما نتنزل إلى اليهودى والنصرانى فى مناظرته ، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله

اتباعا لقوله تعالى (١٦ : ١٢٥ وجادلهم بالتى هى أحسن) وقوله (٢٩ : ٤٦ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن) وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ، ويصدون به أهل الإيمان عن سواء السبيل ـ وإن جملوهُ من المعقول بالبرهان ـ أعظم من أن يبسط فى هذا المكان .

وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقا بشرط ، ولا موقوفا على انتفاء مانع ، بل لا بد من تصديقه فى كل ما أخبر تصديقا جازما ، كما فى أصل الإيمان به ، فلو قال الرجل « أنا أومن به [إ]ن أذن لى أبى أو شيخى » أو « إلا أن ينهانى أبى أو شيخى » لم يكن مؤمنا به بالاتفاق وكذلك من قال « أومن به إن ظهر لى صدقه » لم يكن بعد قد آمن به ، ولو قال « أومن به إلا أن يظهر لى كذبه » لم يكن مؤمنا ، وحينئذ فلا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل قطعى لا سمعى ولا عقلى ، [و]أن ما يظنه الناس مخالفا له إما أن يكون باطلا ، وإما أن لا يكون مخالفا ، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه : فهذا فاسد فى العقل ، كما هو كفر فى الشرع ؛ ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيمانا مطلقاً جازما عاما : بتصديقه فى كل ما أخبر به ، وطاعته فى كل ما أمر به ، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل ، وأن من قال « يجب تصديق ما أدركته بعقلى وردُّ ما جاء به الرسول [مخالفا] لرأيى وعقلى ، وتقديمُ عقلى على ما أخبر به الرسول ، مع تصديقى بأن الرسول صادق فيما أخبر به » فهو متناقض ، فاسد العقل ، ملحد فى الشرع ، وأما من قال « لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلى » فكفره ظاهر ، وهو ممن قال الله فيه (٦:١٢٤ وإذا جاءتهم آية قالوا : لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته) وقوله تعالى (٤٠ : ٨٢ ـ ٨٥ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون ، فلما رأوا بأسنا قالوا : آمنا بالله وحده ، وكفرنا بما كنا

به مشركين ، فلم يك ينفعهم إيمـانهم لما رأوا بأسنا) ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعـالى (٤٠ : ٣٤ كذلك يضـل الله من هو مسرف مرتاب) وقوله تعالى (٤٠ : ٥٦ الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم ، إن فى صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه) والسلطان هو الـكتاب المنزل من السماء ؛ فكل مَنْ عارض كتاب الله المنزل بغير كتاب الله الذى قد يكون ناسخاً له أو مفسراً له ، كان قد جادل فى آيات الله بغير سلطان أتاه ، ومن هذا قوله تعالى (٤٠ : ٥ وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ، فأخذتهم فـكيف كان عقاب) وقوله تعالى (١٨ : ٥٦ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ، ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق ، واتخذوا آياتى وما أنذروا هزوا) وأمثال ذلك مما فى كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الرأى والـكلام ، والبدع مشتقة من الـكفر ، فمن عارض الـكتاب والسنة بآراء الرجال كان قوله مشتقاً من أقوال هؤلاء الضلال ، كما قال مالك « أو كلما جاءنا رجل أجْدَلُ من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم لجَدَل هذا ؟ »

فإن قيل : هذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقل ، ولـكن إذا طعن فى العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع .

قيل : المقصود فى هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع ، وهو المطلوب ، وأما ثبوت الشرع فى نفسه وعلمنا به : فليس هذا مقام إثباته ، ونحن لم ندّع أن أدلة العقل باطلة ، ولا أن مابه يعلم صحة السمع باطل ، ولـكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه ، وأن من قال ذلك تناقَضَ قولُه ، ولزمه أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً ، إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ماهو باطل فى نفسه ، فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول : ما عارضه الدليل العقلى فليس هو عندى دليلا فى نفس الأمر ، بل هو باطل ، فيقال له : وهكذا ما عارضـه الدليل السمعى

فليس هو دليلا فى نفس الأمر ، بل هو باطل ، فحينئذ يرجع الأمر إلى أن ينظر فى دلالة الدليل ، سواء كان سمعياً أو عقلياً ، فإن كان دليـلا قطعياً لم يجز أن يعارضه شىء ، وهذا هو الحق .

وأيضاً فقد ذكرنا أن مسمى الدليل العقلى ـ عند من يطلق هذا اللفظ حين مجيئه ـ أنواع : فمنهـا ما هو حق ، ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء ، فإن الناس متفقون على أن كثيراً من الناس يدخلون فى مسمى هذا الاسم ماهو حق و باطل ، وإذا كان كذلك فالأدلة العقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها ما يقال « إنه دليل عقلى يناقض خبر النبى ، و يناقض ما دل على صدقه مطلقاً » لزم أن يكون أحد نوعى ما يسمى دليلا عقلياً باطلا .

الوجه الحادى عشر : أن ما يسميه الناس دليلا من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلا ، و إنما يظنه الظان دليلا . وهذا متفق عليه بين العقلاء ؛ فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلا من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلا فى نفس الأمر . فنقول : أما المتبعون للكتاب والسنة ـ من الصحابة والتابعين وتابعيهم ـ فهم متفقون على دلالة ما جاء به الشرع فى باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر وما يتبع ذلك ، لم يتنازعوا فى دلالته على ذلك ، والمتنازعون فى ذلك بَعْدَهم لم يتنازعوا فى أن السمع يدل على ذلك ، و إنما تنازعوا : هل عارضه من العقل ما يدفع موجبه ؟ و إلا فكلهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء والصفات ، مثبتان لما جاءا به من أحوال الرسالة والمعاد ، والمنازعون لأهل الإثبات من نُفاة الأفعال والصفات لاينازعون فى أن النصوص السمعية تدل على الإثبات ، وأنه ليس فى السمع دليل ظاهر على النفى . فقد اتفق الناس على دلالة السمع على الإثبات ، و إن تنازعوا فى الدلالة : هل هى قطعية أو ظنية ؟ وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات ، بل كل طائفة تقول فى أدلة خصومها : إن العقل يدل على فسادها ،

لا على صحتها ، فالمثبتة للصفات يقولون : إنه يُعلم بالعقل فساد قول النُفَاة ، كما يقول النفاة : إنه يُعلم بالعقل فساد قول المثبتة ، ومثبتة الرؤية يقولون : إنه يعلم بالعقل إمكان ذلك ، كما تقول النفاة : إنه يُعلم بالعقل امتناع ذلك ، والمتنازعون فى الأفعال هل تقوم به ؟ يقولون : إنه عـلم بالعقل قيام الأفعال به ، وإن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودى قائم بالخالق المبدع الفاعل . ثم كثير من هؤلاء يقولون : إن التسلسل إنما هو ممتنع فى العلل ، لا فى الآثار والشروط ، وخصومهم يقولون : ليس الخلق إلا المخلوق ، وليس الفعل إلا المفعول ، وليس الإبداع والخلق شيئاً غير نفس الفعل ونفس المفعول المنفصل عنه ، وإن ذلك معلوم بالعقل ؛ لئلا يلزم التسلسل . وكذلك القول فى العقليات المحضة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام ، وبقاء الأعراض ، ودوام الحوادث فى الماضى أو المستقبل أو غير ذلك ، كل هذه مسائل عقلية ، وقد تنازع فيها العقلاء ، وهـذا باب واسع ، فأهل العقليات من أهل النفى والإثبات كل منهم يدعى أن العقل دل على قوله المناقض لقول الآخر ، وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء .

وإذا كان كذلك قيل : السمع دلالته معلومة متفق عليها ، وما يقال « إنه معارض لها من العقل » ليست دلالته معلومة متفقاً عليها ، بل فيها نزاع كبير ، فلا يجوز أن يعارض ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء .

واعلم أن أهل الحق لا يطعنون فى جنس الأدلة العقلية ، ولا فيما علم العقل صحته ، وإنما يطعنون فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة . وليس فى ذلك ـ ولله الحمد ـ دليل صحيح فى نفس الأمر ، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء ، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل .

وحينئذ فنقول فى الوجه الثانى عشر : إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقلُ يعلم فساده ، وإن لم يعارض العقل ، وما علم فساده بالعقل لا يجوز

أن يعارض به عقل ولا شرع ، وهـذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حُجَج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فسادَ تلك الحجج وتناقُضَها ، وهذا ـ ولله الحمد ـ مازال الناس يوضحونه ، ومن تأمل ذلك وجد فى المعقول مما يعلم به فساد المعقول المخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله .

الوجه الثالث عشر : أن يقال : الأمور السمعية التى يقال « إن العقل عارضها » كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك ، هى مما علم بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بها ، وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلا ، مع كون الرسول رسولَ الله حقاً ، فمن قدح فى ذلك وادعى أن الرسول لم يجىء به كان قولُه معلومَ الفساد بالضرورة من دين المسلمين .

الوجه الرابع عشر : أن يقال : إن أهل العناية بعلم الرسول العالمين بالقرآن وتفسير الرسول صلى الله عليـه وسلم والصحابة والتابعين لهم بإحسان والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، عنـدهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دَفْعه عن قلوبهم ، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر ، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن ، ونقل الصلوات الخمس والقِبْلَة ، وصيام شهر رمضان . وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر . ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقينى ، سواء كان التواتر لفظياً أو معنوياً ، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسان ، وتحديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وفقه الأئمة الأربعة ، وعَدْل العمرين ، ومَغَازى النبى صلى الله عليه وسلم مع المشركين وأهل الكتاب ، وعَدْل كسرى ، وطب جالينوس ، ونحو سيبويه ، يبين هذا أن أهل العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظَم ممـا يعلمه الأطباء من كلام جالينوس ونحو سيبويه ، فإذا كان من ادعى فى كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما مايخالف ماعليه أهل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله

معلوم البطلان ، فمن ادعى فى كلام الله ورسوله خلافَ ما عليه أهلُ الأيمان كان قوله أظهر بطلانا وفساداً ، لأن هذا معصوم محفوظ .

وجماع هذا : أن يعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم شيئان : ألفاظه وأفعاله ، ومعانى ألفاظه ومقاصده بأفعاله ، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة ، ومنه ما هو متواتر عند الخاصة ، ومنه ما يختص بعلمه بعضُ الناس ، وإن كان عند غيره مجهولا أو مظنونا أو مكذوبا ، وأهلُ العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازى والفقه يتواتر عندهم من ذلك مالا يتواتر عند غيرهم ممن لم يَشْرَكهم فى علمهم ، وكذلك أهلُ العلم بمعانى القرآن والحديث والفقه فى ذلك يتواتر عندهم من ذلك مالا يتواتر عند غيرهم من معانى الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول ، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه والكسائى والفراء وغيرهم مالا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعى والثورى والأوزاعى وأحمد وداود وأبى ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة مالا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم مالا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أهلَ العلم بنقد الحديث من أقوال شُعْبة ويحيى بن سعيد وعلى بن المدينى ويحيى بن مَعين وأحمد بن حنبل وأبى زُرْعة وأبى حاتم والبخارى وأمثالهم فى الجرح والتعديل مالا يعلمه غيرهم ، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثورى وشعبة وحماد بن زيد والليث بن سعد وغير هؤلاء ، وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب ووهب بن وهب القاضى وأحمد بن عبد الله الجوبارى وأمثالهم .

الوجه الخامس عشر — أن يقال : كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضى مدحا ولا ذما ، ولا صحة ولا فسادا ، بل ذلك يبين الطريق الذى به علم ، وهو السمع أو العقل ، وإن كان السمع لا بد معه من العقل ، وكذلك كونه عقليا ونقليا ، وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقليا ، وإنما يقابل بكونه بِدْعِيًّا

إذ البِدْعة تقابل الشِّرْعة ، وكونه شرعيا صفة مدح ، وكونه بدعيا صفة ذم ، وما خالف الشريعة فهو باطل . ثم الشرعى قد يكون سمعيًا وقد يكون عقليا ، فإن كون الدليل شرعيا يراد به كونُ الشرع أثبته ودل عليه ، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه ، فإذا أريد بالشرعى ما أثبته الشرعُ فإما أن يكون معلوما بالعقل أيضا ، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه ، فيكون شرعيا عقليا ، وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها فى كتابه العزيز ، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله ، وإثبات صفاته وعلى المعاد ، فتلك أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل ، وهى براهين ومقاييس عقلية ، وهى مع ذلك شرعية ، وإما أن يكون الدليل الشرعى لا يُعلم إلا بمجرد إخبار الصادق ، فإنه إذا أخبر بما لا يُعلم إلا بخبره كان ذلك شرعيا سمعيا ، وكثير من أهل الكلام يظُن أن الأدلة الشرعية منحصرة فى خبر الصادق فقط ، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين : العقليات ، والسمعيات ، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة ، وهذا غلط منهم ، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبَيَّنها ونَبَّه عليها ، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه ، كما قال تعالى (٤١ : ٥٣ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ؟) وأما إذا أريد بالشرعى ما أباحه الشرع وأذِن فيه : فيدخل فى ذلك ما أخبر به الصادقُ ، وما دل عليه ونبه عليه القرآن ، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات ، والشارع يحرم الدليل لكونه كذبا فى نفسه ، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة ، فإنه كذب ، والله يحرم الكذب ، لا سيما عليه ، كقوله تعالى (٧ : ١٦٩ ألم يُؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه) ويحرمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم ، كما قال تعالى (١٧ : ٣٦ ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم) وقوله تعالى (٧ : ٣٣ وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) وقوله (٣ : ٦٦ هاأنتم

ها هؤلاء حاجَجْتُم فيما لكم به علم ، فلم تحاجُّونَ فيما ليس لكم به علم ؟) ويحرمه لكونه جِدَالا فى الحق بعد ما تبين ، كقوله تعالى (٨ : ٦ يجادلونك فى الحق بعد ما تبين) وقوله تعالى (١٨ : ٥٦ وجَادَلُوا بالباطل ليدحضوا به الحق) وحينئذ فالدليل الشرعى لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعى ، ويكون مقدما عليه ، بل هذا بمنزلة من يقول : إن البدعة التى لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الطاعة الشرعية التى أمر الله بها ، أو يقول : الكذب مقدم على الصدق ، أو يقول : خبر غير النبى يكون مقدما على خبر النبى ، أو يقول : ما نهى الله عنه يكون خيرا مما أمر الله به ، ونحو ذلك ، وهذا كله ممتنع .

وأما الدليل الذى يكون عقليا أو سمعيا من غير أن يكون شرعيا : فقد يكون راجحا تارة ومرجوحا أخرى ، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة ، ويكون شبهة فاسدة أخرى ، فما جاءت به الرسل عن الله إخبارا أو أمرا لا يجوز أن يعارَضَ بشىء من الأشياء ، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره ، إذ قد يكون حقا تارة و باطلا أخرى ، وهذا مما لا ريب فيه ، لكن من الناس مَنْ يُدْخِل فى الأدلة الشرعية ما ليس منها ، كما أن منهم من يُخرِج منها ما هو داخل فيها ، والكلام هنا على جنس الأدلة ، لا على أعيانها .

الوجه السادس عشر — أن يقال : غاية ما ينتهى إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم ، من المشهورين بالإسلام هو التأويل أو التفويض ، فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أَوْهَمُوا وخَيَّلُوا ما لا حقيقة له فى نفس الأمر فهؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحادِ والزندقة ، والتأويلُ المقبولُ : هو ما دل على مراد المتكلم ، والتأويلاتُ التى يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها ، بل يعلم بالاضطرار فى عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول ، كما يعلم مثل ذلك فى تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص ، وحينئذ فالمتأول إن لم يكن مقصودُه معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من

حيث الجملة فى كلام من تكلم بمثله من العرب : هو من باب التحريف والإلحاد ، لا من باب التفسير و بيان المراد .

وأما التفويض : فمن المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبَّر القرآن ، وحَضَّنا على عقله وفهمه ، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله ؟ وأيضا فالخطاب الذى أريد به هُدَانا والبيانُ لنا ، و إخراجنا من الظلمات إلى النور ، إذا كان ماذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر ، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه ، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان فى الخطاب لذلك ، فعلى التقديرين لم نخاطَبْ بما بين فيه الحق ، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر .

وحقيقة قول هؤلاء فى المخاطب لنا : أنه لم يبين الحق ، ولا أوضحه ، مع أمره لنا أن نعتقده ، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كَشَفَه ، بل دل ظاهره على الكفر والباطل ، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئا ، أو أن نفهم منه مالا دليل عليه فيه . وهذا كله مما يُعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه ، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد .

و بهذا احتج الملاحدة ، كابن سينا وغيره ، على مثبتى المعاد ، وقالوا : القولُ فى نصوص المعاد كالقول فى نصوص التشبيه والتجسيم ، وزعموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين ما الأمر عليه فى نفسه ، لا فى العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر ، فكان الذى استطال به على هؤلاء هو مُوَافقتهم لهم على نفى الصفات ، و إلا فلو آمنوا بالكتاب كله حقَّ الإيمان لبطلت المعارضة ودَحَضت حجتهم ، ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول : ليس إلا مذهبان : مذهب أهل الحديث ، أو مذهب الفلاسفة ، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف ، يعنى أهل الحديث أثبتوا كلَّ ما جاء به الرسول ، وأولئك جعلوا الجميع تخييلا وتوهيما ، ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب

هؤلاء الملاحدة ، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة .

ثم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون : إنه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه ، وأن يعتقدوا مالا حقيقة له فى الخارج ، لما فى هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة . والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون : إنه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه ، مع علمهم بأنه لم يبين ذلك فى الكتاب والسنة ، بل النصوص تدل على نقيض ذلك ، فأولئك يقولون : أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به ، وهؤلاء يقولون : أراد اعتقاد مالم يدلهم إلا على نقيضه .

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل ، ولا بد للنفاة أهل التأويل من هذا أو هذا ، وإذا كان كلاهما باطلا كان تأويل النفاة للنصوص باطلا ، فيكون نقيضه حقا ، وهو إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها، ومَنْ خرج عن ذلك لزمه من الفساد مالا يقوله إلا أهل الإلحاد .

وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض : هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم ، إذ قالوا : إن الرسول كان يعلم معانى هذه النصوص المشكلة المتشابهة ، ولكن لم يبين للناس مراده بها ، ولا أوضحه إيضاحا يقطع به النزاع .

وأما على قول أكابرهم « إن معانى هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله ، و إن معناها الذى أراده الله بها هو ما يوجب صَرْفها عن ظواهرها » ـ فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معانى ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ، ولا الملائكة ، ولا السابقون الأولون ، وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه فى القرآن ، أو كثير مما وصف الله به نفسه ، لا يَعْلم الأنبياء معناه ، بل يقولون كلاما لا يعقلون معناه ، وكذلك نصوص المثبتين للقَدَر عند طائفة ، والنصوص المثبتة للأمر والنهى والوعد والوعيد عند طائفة ، والنصوص المثبتة

للمعاد عند طائفة ، ومعلوم أن هذا قدح فى القرآن والأنبياء ، إذ كان الله أنزل القرآن ، وأخبر أنه جعله هُدًى و بيانا للناس ، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين ، وأن يبين للناس ما نزل إليهم ، وأمر الناس بتدبر القرآن وعقله ، ومع هذا فأشرف ما فيه ـ وهو ما أخبر به الرب عن صفاته ، أو عن كونه خالقا لكل شىء ، وهو بكل شىء عليم ، أو عن كونه أمر ونهى ، ووعد وتوعد ، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر ـ لا يَعلم أحد معناه ، فلا يعقل ولا يتدبر ، ولا يكون الرسول بيَّن للناس ما نزل إليهم ، ولا بلّغ البلاغ المبين ، وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع : الحقُّ فى نفس الأمر ما علمته برأيى وعقلى ، وليس فى النصوص ما يناقض ذلك ، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة ، ولا يعلم أحد معناها ، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يُستدلَّ به ، فيبقى هذا الكلام سَدًّا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء ، وفتحا لباب مَن يعارضهم ويقول : إن الهدى والبيان فى طريقنا لا فى طريق الأنبياء ، لأنا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية ، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون ، فضلا عن أن يبينوا مرادهم . فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلفِ من شر أقوال أهل البدع والإلحاد .

فإن قيل : أنتم تعلمون أن كثيرا من السلف رَوَوا أن الوقف عند قوله (٣ : ٦ وما يعلم تأويله إلا الله) بل كثير من الناس يقول : هذا مذهب السلف ، ونقلوا هذا القول عن أبى بن كعب وابن مسعود وعائشة وابن عباس وعروة بن الزبير وغير واحد من السلف والخلف ، وإن كان القول الآخر ـ وهو أن السلف يعلمون تأويله ـ منقولا عن ابن عباس أيضا ، وهو قول مجاهد ومحمد ابن جعفر وابن إسحاق وابن قتيبة وغيرهم ، وما ذكرتموه قَدْح فى أولئك السلف وأتباعهم .

قيل : ليس الأمر كذلك ، فإن أولئك السلف الذين قالوا « لا يعلم تأويله إلا الله » كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ، ولم يكن لفظ « التأويل » عندهم

يرادبه معنى التأويل الاصطلاحى الخاص ، وهو صَرْف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك ، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ، ليس هو عُرْفَ السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم ، لا سيما ومن يقول إن لفظ التأويل هذا معناه يقول : إنه يُحْمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقترن به ، وهؤلاء يقولون : هذا المعنى المرجوح لايعلمه أحد من الخلق ، والمعنى الراجح لم يرده الله ، وإنما كان لفظ التأويل فى عُرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ « التأويل » فى مثل قوله تعالى (٧ : ٥٣ هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل : قد جاءت رسلُ ربنا بالحق) وقال تعالى (٤ : ٥٩ ذلك خير وأحسن تأويلا) وقال يوسف (١٢ : ١٠٠ يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل) وقال يعقوب له (١٢ : ٦ ويعلمك من تأويل الأحاديث) (١٢ : ٤٥ وقال الذى نجا منهما وادّكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله) وقال يوسف (١٢ : ٣٧ لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله) فتأويل الكلام الطلبي : الأمر والنهى ، هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه ، كما قال سفيان بن عُيينة « السنة تأويل الأمر والنهى » وقالت عائشة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفرلى ، يتأوّل القرآن » وقيل لعروة بن الزبير « فما بال عائشة كانت تصلى فى السفر أربعا ؟ قال : تأوّلت كما تأول عثمان » ونظائره متعددة . وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفسُ الحقيقة التى أخبر عنها ، وذلك فى حق الله : هو كُنْه ذاته وصفاته التى لا يعلمها غيره ، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول » وكذلك قال ابن الماجِشُون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف ، يقولون : إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وإن علمنا تفسيره ومعناه ، ولهذا ردّ أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة فيما طعنوا فيه من متشابه القرآن

وتأوّلوه على غير تأويله ، فردّ على مَن حمله على غير ما أريد به ، وفسر هو جميع الآيات المتشابهة ، وبين المراد بها ، وكذلك الصحابة والتابعون فسَّروا جميع القرآن وكانوا يقولون : إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به ، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وكذلك لا يعلمون كيفيات الغيب ، فإن ما أعده الله لأوليائه من النعيم لا عَيْن رأته ، ولا أذن سمعته ، ولا خطر على قلب بشر ، فذاك الذي أخبر به لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى ، فهذا حق . وأما من قال « إن التأويل الذي هو تفسيره و بيان المراد به لا يعلمه إلا الله » فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله ، وقالوا : إنهم يعلمون معناه ، كما قال مجاهد « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقِفُ عند كل آية وأسأله عنها » وقال ابن مسعود « ما فى كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم أنزلت » وقال الحسن البصرى « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلَم ما أراد بها » ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين ، كما قال مسروق : « ما نسأل أصحابَ محمد عن شيء إلا وعلمه فى القرآن ، ولكن علمنا قصُر عنه » وقال الشعبى « ما ابتدع قوم بِدْعَة إلا فى كتاب الله بيانها » وأمثال ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة بالأسانيد الثابتة مما ليس هذا موضع بسطه .

الوجه السابع عشر — أن يقال : الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات : من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك ، إنما يبنون أمرهم فى ذلك على أقوال مشتبهة مجملة ، تحتمل معانى متعددة ، ويكون فيها من الاشتباه لفظا ومعنى ما يوجب تناوُلها لحقٍّ وباطل ، فما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوصَ الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا ، وهو منشأ البدع ، فإن البدعة لو كانت باطلا محضا لظهرت وبانت ، وما قُبلت ، ولو كانت حقا محضا لا شَوْب فيه ، لكانت موافقة للسنة ، فإن السنة لا تناقض حقا محضا لا باطل فيه

ولـكن البدعة تشتمل على حق وباطل ، وقد بسطنا الـكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، ولهذا قال تعالى فيما يخاطب به أهل الـكتاب على لسان محمـد صلى الله عليه وسلم (٢ : ٤٠ ـ ٤٢ يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوفِ بعهدكم ، وإياى فرهبون ، وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ، ولا تـكونوا أول كافر به ، ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا ، وإياى فاتقون ، ولا تلبسوا بالباطل وتـكتموا الحق وأنتم تعلمون) فنهاهم عن لَبْس الحق بالباطل وكتمانه ، ولبسه به : خلطه به حتى يلتبس أحدهما بالآخر ، كما قال تعالى (٦ : ٩ ولو جعلناه ملـكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون) ومنه التلبيس ، وهو التدليس ، وهو الغش ، لأن المغشوش من النحاس يلبسه فضة تخالطه وتُغطيه ، وكذلك إذا لبَّس الحق بالباطل يكون قد أظهر الباطل فى صورة الحق ، فالظاهر حق ، والباطن باطل ، ثم قال تعالى (٢ : ٤٢ وتكتموا الحق وأنتم تعلمون) وهنا قولان : قيل : إنه نهاهم عن مجموع الفعلين ، وإن الواو واو الجمع التى يسميها نحاة الـكوفة واو الصرف ، كما فى قولهم « لا تأكل السمك وتشرب اللبن » كما قال تعالى (٣ : ١٤٢ ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويَعْلَمَ الصابرين) على قراءة النصب ، وكما فى قوله تعالى (٤٢ : ٣٤ ، ٣٥ أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ، ويعلم الذين يجادلون فى آياتنا مالهم من محيص) على قراءة النصب ، وعلى هذا فيكون الفعل الثانى فى قوله (وتـكتموا الحق) منصوبا ، والأول مجزوما ، وقيل : بل الواو هى الواو العاطفة المشركة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهم كما إذا قيل « لا تـكفر وتسرق وتزن » وهذا هو الصواب كما فى قوله تعالى (٣ : ٧١ يا أهل الـكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتـكتمون الحق وأنتم تعلمون) ولو ذمهم على الاجتماع لقال : « وتـكتموا الحق » بلا نون ، وتلك الآية نظير هذه ، ومثل هذا الـكلام إذا أريد به النهى عن كل من الفعلين فإنه قد يعاد فيه

حرف النفى ، كما تقول « لا تكفر ، ولا تسرق ، ولا تزن » ومنه قوله تعالى (٤ : ٢٩ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم) وأما إذا لم يُعَدْ حرفُ النفى فيكون لارتباط أحد الفعلين بالآخر ، مثل أن يكون أحدهما مستلزما للآخر ، كما قيل « لا تكفر بالله وتكذب أنبياءه » ونحو ذلك ، وما يكون اقترانهما ممكنا لا محذور فيه ، لكن النهى عن الجميع فهو قليل فى الكلام ، ولذلك قلَّ ما يكون فيه الفعل الثانى منصوبا ، والغالبُ على الكلام جزم الفعلين ، وهذا مما يبين أن الراجح فى قوله (وتلبسوا) أن تكون الواو واو العطف ، والفعلُ مجزوما ، ولم يعد حرف النفى لأن أحد الفعلين مرتبط بالآخر مستلزم له ، فالنهى عن الملزوم ـ وإن كان يتضمن النهى عن اللازم ـ فقد يظن أنه ليس مقصودا للناهى ، وإنما هو واقع بطريق اللزوم العقلى .

ولهذا تنازع الناس فى الأمر بالشىء : هل يكون أمرا بلوازمه ؟ وهل يكون نهيا عن ضده ؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده . ومنشأ النزاع : أن الآمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد ، ولهذا إذا عاقب المكلف لا يُعَاقبه إلا على ترك المأمور فقط ، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده .

وهذه المسألة هى الملقبة بأن « مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب » وقد غلط فيها بعضُ الناس ، فقسموا ذلك إلى ما لا يقدر المكلف عليه كالصحة فى الأعضاء والعَدد فى الجمعة ، ونحو ذلك مما لا يكون قادرا على تحصيله ، وإلى ما يقدر عليه كقطع المسافة فى الحج ، وغَسْل جزء من الرأس فى الوضوء ، وإمساك جزء من الليل فى الصيام ، ونحو ذلك ، فقالوا : مالا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب . وهذا التقسيم خطأ ، فإن هذه الأمور التى ذكروها هى شرط فى الوجوب ، فلا يتم الوجوب إلا بها ، وما لا يتم الوجوب إلا به لا يجب على

العبد فعله باتفاق المسلمين ، سواء كان مقدوراً عليه أولا ، كالاستطاعة فى الحج واكتساب نصاب الزكاة ، فإن العبد إذا كان مستطيعاً للحج وجب عليه الحج ، وإذا كان مالكا لنصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة ، فالوجوب لايتم إلا بذلك ، فلا يجب عليه تحصيلُ استطاعة الحج ، ولا ملك النصاب ، ولهذا من يقول : إن الاستطاعة فى الحج ملك المال ، كما هو مذهب أبى حنيفة والشافعى وأحمد ، فلا يوجبون عليه اكتساب المال ، ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الاستطاعة : إما بذل الحج ، وإما بذل المال له من ولده ، وفيه نزاع معروف فى مذهب الشافعى وأحمد ، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب ، وإنما أوجبه طائفة من أصحابه ، لكون الأب له على أصله أن يتملك مال ولده ، فيكون قبوله كتملك المباحات ، والمشهور من مذهب الشافعى الوجوب ببذل الابن بالفعل . والمقصود هنا الفرق بين مالايتم الواجب إلا به ، وما لا يتم الوجوب إلا به ، وأن الكلام فى القسم الثانى إنما هو فيما لايتم الواجب إلا به كقطع المسافة فى الجمعة والحج ونحو ذلك ، فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين ، لكن من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة ، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار ، ومع هذا فلا يقال : إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار ، والواجب ما يكون تركه سبباً للذم والعقاب ، فلو كان هذا الذى لزمه فعله بطريق التبع مقصودا بالوجوب لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم ، فيكون مَنْ ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقابا ممن تركه من أهل مكة والطائف ، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقابا ممن تركها من جيران المسجد الجامع ، فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم ، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب نشأت من ههنا الشبهة : هل هو واجب أو ليس بواجب ؟ والتحقيق : أن وجوبه بطريق اللزوم العقلى ، لابطريق قصد الآمر ، بل الآمر بالفعل قد لايقصد طلب لوازمه وإن كان عالما بأنه لابد من وجودها ، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا تخطر بقلبه اللوازم .

و مَنْ فهم هذا انحلت عنه شبه الكعبى [١] : هل فى الشريعة مباح أم لا ؟ فإن الكعبى زعم أنه لا مباح فى الشريعة ، لأنه ما من فعل يفعله العبد من المباحات إلا وهو مشتغل به عن محرم ، والنهى عن المحرم أمر بأحد أضداده ، فيكون ما فَعَله من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها .

وجوابه أن يقال : النهى عن الفعل ليس أمراً بضد معين ، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم ، بل هو نهى عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد ، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد ، فهو أمر بمعنى مطلق كلى ، والأمر بالمعنى المطلق الكلى ليس أمرا بمعين بخصوصه ، ولا نهياً عنه ، بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين أى معين كان ، فهو أمر بالقدر المشترك بين المعينات ، فما امتاز به معين عن معين فالخيرة فيه إلى المأمور ، لم يؤمر به ولم يُنْه عنه ، وما اشتركت فيه المعينات — وهو القدر المشترك — فهو الذي أمر به الآمر .

وهذا يحل الشبهة فى مسألة المأمور المخير ، والأمر بالماهية الكلية : هل يكون أمرا بشىء من جزئياتها أم لا ؟ فالمخير الذى يكون أمر بخَصْلة من خصال معينة كما فى فِدْية الأذى وكفارة اليمين ، كقوله تعالى (٢ : ١٩٦ ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) وقوله تعالى (فكفارته ٥ : ٨٩ إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) فهنا اتفق المسلمون على أنه إذا فعل واحداً منها برئت ذمته ، وأنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على ترك الثلاثة ، كما يعاقب إذا وجب عليه أن يفعل الثلاثة كلها ، وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معينا فى نفس الأمر ، وأن الله لم يوجب عليه ما علم أنه سيفعله ، وإنما يقول هذا بعض الغالطين ، ويحكيه طائفة عن طائفة غلطاً عليهم ، بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هذا ، وهو كما قال ابن عباس : كل شىء فى القرآن « أو » فهو على التخيير ، وكل شىء فى القرآن « فمن لم يجد » فهو على الترتيب ، والله يعلم أن العبد يفعل واحداً بعينه مع علمه أنه لم يوجبه عليه بخصوصه .

---

(١) هو أبو القاسم البلخى صاحب المقالات ، عبد الله بن أحمد توفى سنة ٣١٧ ﻫ

ثم اضطرب الناس هنا : هل الواجب الثلاثة فلا يكون هناك فرق بين المعين و بين المخير ، أو الواجب واحد لا بعينه ، فيكون المأمور به مبهما غير معلوم للمأمور ؟ ولا بد فى الأمر من تمكن المأمور من العلم بالمأمور والعمل به ، والقول بإيجاب الثلاثة يحكى عن المعتزلة ، والقول بإيجاب واحد لا بعينه هو قول الفقهاء .

وحقيقة الأمر : أن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة ، وهو مسمى أحدها . فالواجب أحد الثلاثة ، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور ، وهذا المسمى يوجد فى هذا المعين وهذا المعين وهذا المعين ، فلم يجب واحد بعينه غير معين ، بل وجب أحد المعينات ، والامتثال يحصل بواحد منها و إن لم يعينه ، والأمر المتناقض هو أن يوجب معينا ولا يعينه ، أما إذا كان الواجب غير معين بل هو القدر المشترك فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين ، وهذا يظهر بالواجب المطلق ، وهو الأمر بالماهية الكلية ، كالأمر بإعتاق رقبة مطلقة ، والمطلق لا يوجد إلا معيناً ، لكن لا يكون معينا فى العلم والقصد ، فالآمر لم يقصد واحدا بعينه ، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينا ، وأن المطلق الكلى وجوده عند الناس فى الأذهان لا فى الأعيان ، فما هو مطلق كلى فى أذهان الناس لا يوجد إلا معينا مشخصاً مخصوصا متميزاً فى الأعيان ، و إنما سمى كليا لكونه فى الذهن كليا ، وأما الخارج فلا يكون فى الخارج ما هو كلى أصلا .

وهذا الأصل ينفع فى عامة العلوم ، فلهذا يتعدد ذكره فى كلامنا بحسب الحاجة إليه ، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه ، كما تقدم ، و بسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس ، حتى فى وجود الرب تعالى ، وجعلوه وجوداً مطلقا ، إما بشرط الإطلاق ، و إما بغير شرط الإطلاق ، وكلاهما يمتنع وجوده فى الخارج ، والمتفلسفة منهم من يقول : يوجد المطلق بشرط الإطلاق فى الخارج ، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثُل الأفلاطونية ، ومنهم من يزعم وجود المطلقات فى الخارج مقارنة للمعينات ، وأن الكلى المطلق جزء من المعين الجزئى ، كما يذكر

عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق ، وكلا القولين خطأ صريح ، فإنا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلا ، ولكن المعانى الكلية العامة المطلقة فى الذهن ، كالألفاظ المطلقة والعامة فى اللسان ، وكالخط الدال على تلك الألفاظ ، فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى ، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة فى الخارج ويشملها ويعمها ، لا أن فى الخارج شيئاً هو نفسه يعم هذا وهذا ، أو يوجد فى هذا وهذا ، أو يشترك فيه هذا وهذا ، فإن هذا لا يقوله مَنْ يتصور ما يقول ، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية ، أو من قلد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه . ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل فى المنطق من الخطأ فى كلامهم فى الكليات والجزئيات ، مثل الكليات الخمس : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة ، والعرض العام .

وما ذكروه من الفروق بين الذاتيات واللوازم للماهية ، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة والمميزة التى يسمونها الجنس والفصل ، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية ، ودعواهم أن هذه الصفات التى يسمونها أجزاء تسبق الموصوف فى الوجود الذهنى والخارجى جميعاً ، وإثباتهم فى الأعيان الموجودة فى الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشىء المعين الموجود ، وأمثال ذلك من أغاليطهم التى تَقُود من اتبعها إلى الخطأ فى الإلهيات ، حتى يعتقد فى الموجود الواجب : أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله ، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجودُه فى الخارج ؛ فيكون الواجب الوجود ممتنعاً الوجود ، وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة ، وقد يطعن فى هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ، ويظن أنه فى نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده ، ولا ثبوت حق

ولا انتفاءه ، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ فى النظر ، وليس الأمر كذلك ، بل كثير مما ذكروه فى المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة فى السمعيات ، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه (٦٧ : ١١ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير)

والكلام فى هذا مبسوط فى غير هذا الموضع ، وإنما يلتبس ذلك على كثير من الناس بسبب ما فى ألفاظه من الإجمال والاشتراك والإبهام ، فإذا فسر المراد بتلك الألفاظ انكشف حقيقة المعانى المعقولة كما سننبه على ذلك إن شاء الله تعالى.

والغرض هنا : أن الأمر بالشىء الذى له لوازم لا توجد إلا بوجوده ، سواء كانت سابقة على وجوده أو كانت لاحقة لوجوده ، قد يكون الآمر قاصداً للأمر بتلك اللوازم ، بحيث يكون آمرا بهذا وبهذا اللازم ، وأنه إذا تركهما عوقب على كل منهما ، وقد يكون المقصود أحدهما دون الآخر ، وكذلك النهى عن الشىء الذى له ملزوم ، قد يكون قصده أيضاً ترك الملزوم لما فيه من المفسدة ، وقد يكون تركه غير مقصود له ، وإنما لزم لزوما .

ومن هنا ينكشف لك سر مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية والمُذَكَّى بالميت ونحو ذلك مما ينهى العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه ، فقالت طائفة : كلتاهما محرمة ، وقالت طائفة : بل المحرم فى نفس الأمر الأخت والميتة ، والأخرى إنما نهى عنها لعلة الاشتباه ، وهذا القول أغلب على فطرة الفقهاء ، والأول أغلب على طريقة من لا يجعل فى الأعيان معانى تقتضى التحليل والتحريم ، فيقول : كلاهما نهى عنه ، وإنما سبب النهى اختلف .

والتحقيق فى ذلك أن المقصود للناهى اجتناب الأجنبية والميتة فقط ، والمفسدة التى من أجلها نهى عن العين موجودة فيها فقط ، وأما ترك الأخرى فهى من باب اللوازم ، فهنا لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه ، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله ، وهذا نظير مَنْ ينهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم ، واشتبه ذلك

القدَح بغيره ، فعلى المريض اجتنابُ القدحين ، والمفسدة فى أحدهما ، ولهذا لو أكل الميتة والمذكى لعوقب على أكل الميتة ، كما لو أكلها وحدها ، ولا يزداد عقابه بأكل المذكى ، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب على أكلهما أكثر من عقاب من أكل إحداهما .

إذا عرف هذا فقوله تعالى (٢:٤٢ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق) نهى عنهما ، والثاني لازم للأول مقصود بالنهى ، فمن لَبَسَ الحق بالباطل كتم الحق وهو معاقب على لَبْسِهِ الحقَّ بالباطل ، وعلى كتمانه الحق ، فلا يقال : النهى عن جمعهما فقط ، لأنه لو كان هذا صحيحاً لم يكن مجرد كتمان الحق موجباً للذم ، ولا مجرد لَبْس الحق بالباطل موجباً للذم ، وليس الأمر كذلك ، فإن كتمان أهل الكتاب ما أنزل الله من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس يستحقون به العقاب باتفاق المسلمين ، وكذلك لَبْسُهم الحق الذى أنزله الله بالباطل الذى ابتدعوه ، وجمع بينهما بدون إعادة حرف النفى لأن اللبس مستلزم للكتمان ، ولم يقتصر على الملزوم لأن اللازم مقصود بالنهى . فهذا يبين لك بعض ما فى القرآن من الحكم والأسرار . وإنما كان اللبس مستلزما للكتمان لأن من لبس الحق بالباطل ، كما فعله أهل الكتاب ، حيث ابتدعوا ديناً لم يشرعه الله ، فأمروا بما لم يأمر به ، ونهوا عما لم ينه عنه ، وأخبروا بخلاف ما أخبر به — فلابد له أن يكتم من الحق المنزل ما يناقض بدعته ، إذ الحق المنزل الذى فيه خبر بخلاف ما أخبر به إن لم يكتمه لم يتم مقصوده ، وكذلك الذى فيه إباحة لما نهى عنه ، أو إسقاط لما أمر به . والحق المنزل إما أمر ونهى وإباحة ، وإما خبر ، فالبدع الخبرية كالبدع المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته والنبيين واليوم الآخر لابد أن يخبروا فيها بخلاف ما أخبر الله به ، والبدع الأمرية ، كمعصية الرسول المبعوث إليهم ونحو ذلك لابد أن يأمروا فيها بخلاف ما أمر الله به ، والكتب المتقدمة تخبر عن الرسول النبي الأمى وتأمر باتباعه .

والمقصود هنا الاعتبار ، فإن بنى إسرائيل قد ذهبوا أو كفروا ، وإنما ذكرت قصصهم عبرة لنا ، وكان بعض السلف يقول : إن بنى إسرائيل ذهبوا ، وإنما يعنى أنتم ، ومن الأمثال السائرة « إياكِ أعنى واسمعى يا جارة » فكان فيما خاطب الله به بنى إسرائيل عبرة لنا : أن لا نلبس الحق بالباطل ، ونكتم الحق .

والبدع التى يعارض بها الكتاب والسنة التى يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات أو ذَوْقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك لا بد أن تشتمل على لبس حق بباطل وكتمان حق ، وهذا أمر موجود يعرفه مَنْ تأمله ، فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كتمان النصوص التى تخالفه ، ويبغضها ، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها ، ويبغض من يفعل ذلك ، كما قال بعض السلف : ما ابتدع أحد بدعة إلا نُزِعت حلاوة الحديث من قلبه . ثم إن قولَهُ الذى يعارض به النصوصَ لا بد أن يلبس فيه حقا بباطل بحسب ما يقول من الألفاظ المجملة المتشابهة ، ولهذا قال الإمام أحمد فى أول ما كتبه فى الرد على الزنادقة والجهمية فيما شَكَّتْ فيه من متشابه القرآن، وتأوّلته على غير تأويله ، مما كتبه في حبسه ــ وقد ذكره الخلّال فى كتاب السنة والقاضى أبو يعلى وأبو الفضل التيمى وأبو الوفاء بن عقيل وغير واحد من أصحاب أحمد ، ولم ينفه أحد منهم عنه ــ قال فى أوله « الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهلَ العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وكم من تائه ضال قد هدوه ، فما أحْسَنَ أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عِنان الفتنة ، فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ،

فنعوذ بالله من فتن المضلين » والمقصود هنا قوله « يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم » وهذا الكلام المتشابه الذى يخدعون به جهال الناس هو الذى يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التى يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة ، وتلك الألفاظ تكون مستعملة فى الكتاب والسنة وكلام الناس لكن بمعان أخر غير المعانى التى قصدوها هم بها ؛ فيقصدون هم بها معانى أخر فيحصل الاشتباه والإجمال ، كلفظ العقل والعاقل والمعقول ، فإن لفظ « العقل » فى لغة المسلمين إنما يدل على عَرَض إما مسمى مصدر عقَل يَعقِل عقْلاً ، وإما قوة يكون بها العقل ، وهي الغريزة ، وهم يريدون بذلك جوهرا مجردا قائما بنفسه ، وكذلك لفظ « المادة ، والصورة » بل وكذلك لفظ « الجوهر ، والعرض ، والجسم ، والتحيز ، والجهة ، والتركيب ، والجزء ، والافتقار ، والعلة ، والمعلول والعاشق ، والمعشوق » بل ولفظ « الواحد » فى التوحيد ، بل ولفظ « الحدوث ، والقدم » بل ولفظ « الواجب ، والممكن » بل ولفظ « الوجود ، والموجود ، والذات » وغير ذلك من الألفاظ ، وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم ، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم ، وهذه الألفاظ هى عُرْفية عرفا خاصا ، ومرادهم بها غير المفهوم منها فى أصل اللغة ، سواء كان ذلك المعنى حقا أو باطلا .

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان :

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون : إنا لا نفهم ما قيل لنا ، أو إن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا ، ويلبسون على الناس بأن الذى عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق ، ويقولون أيضا : إنه موافق للشرع ، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع ، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم ، وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم — مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التى نزل بها القرآن — فقد يُفْضى إلى مخالفة ألفاظ القرآن

فى الظاهر ، فإن هؤلاء عبروا عن المعانى التى أثبتها القرآن بعبارات أخرى ليست فى القرآن ، وربما جاءت فى القرآن بمعنى آخر ، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن ، بل قد يكون معناها المعروف فى لغة العرب التى نزل بها القرآن منتفيا باطلا ، نفاه الشرع والعقل ، وهم اصطلحوا بتلك العبارات على معان غير معانيها فى لغة العرب ، فتبقى إذا أطلقوا نفيها لم تدل فى لغة العرب على باطل ، ولكن تدل فى اصطلاحهم الخاص على باطل ؛ فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا : إنه لم يفهم مرادنا ، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن ، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة ، وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ : القدم ، والحدوث ، والجوهر ، والجسم ، والعرض ، والمركب ، والمؤلف ، والمتحيز ، والبعض ، والتوحيد ، والواحد ، فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد فى اصطلاحهم : مالا صفة له ولا يعلم منه شىء دون شىء ولا يرى ، والتوحيد الذى جاء به الرسول لم يتضمن شيئا من هذا النفى ، و إنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده ، بأن يشهد أن لا إله إلا هو ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يوالى إلا له ، ولا يعادى إلا فيه ، ولا يعمل إلا لأجله ، وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات ، قال جابر بن عبد الله فى حديثه الصحيح فى سياق حَجة الوداع « فأهلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك » وكانوا فى الجاهلية يقولون « لبيك لا شريك لك ، إلا شريكا هو لك ؛ تملكه وما ملك » فأهل النبى صلى الله عليه وسلم بالتوحيد كما تقدم ، قال تعالى (٢ : ١٦٣ وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وقال تعالى (١٦ : ٥١ وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين ، إنما هو إله واحد ، فإياى فارهبون) وقال تعالى (٢٣ : ١١٧ ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه) وقال تعالى (٤٣ : ٤٥ واسأل من أرسلنا من قبلك

من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون ؟) وقال تعالى (١٦ : ٣٦ ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ، ومنهم من حقّت عليه الضلالة) وأخبر عن كل نبى من الأنبياء أنهم دَعَوُا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له ، وقال تعالى (٦٠ : ٤ قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه ، إذ قالوا لقومهم : إنا بُرآء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم ، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده) وقال تعالى عن المشركين (٣٧ : ٥ أجعل الآلهة إلٰها واحدا ؟ إن هذا لشىء عجاب) وقال تعالى (١٧ : ٤٦ وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولّوا على أدبارهم نفورا) وقال تعالى (٣٩ : ٤٥ وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة ، وإذا ذكر الذين من دونه إذاهم يستبشرون) وقال تعالى (٣٧ : ٣٥ إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ، ويقولون : أئنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون) وهذا فى القرآن كثير . وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية ، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم ، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف ، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد . ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا فى غاية التوحيد ، وكثير من أهل الكلام يقول : التوحيد له ثلاث معان . وهو : واحد فى ذاته لا قسيم له ، أو لا جزء له ، وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له ، وهذا المعنى الذى تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول ، وليس الحق الذى فيها هو الغاية التى جاء بها الرسول ، بل التوحيد الذى أمر به أمر يتضمن الحق الذى فى هذا الكلام وزيادة أخرى ، فهذا من الكلام الذى لبس فيه الحق بالباطل وكتم الحق ، وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الربّ تعالى من الصفات ، ونزهه عن كل ما ينزه عنه ، وأقر بأنه وحده خالق كل شىء — لم يكن موحدا ، بل ولا

مؤمنا ، حتى يشهد أن لا إله إلا الله ، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة ، و يلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له ، والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذى يستحق العبادة ، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق ، فإذا فسّر المفسّر الإله بمعنى القادر على الاختراع ، واعتقد أن هذا أخصُّ وصفِ الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية فى التوحيد ، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصِّفاتية ، وهو الذى ينقلونه عن أبى الحسن وأتباعه ـ لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذى بعث الله به رسله ، فإن مشركى العرب كانوا مُقرِّين بأن الله وحده خالق كل شىء وكانوا مع هذا مشركين ، قال تعالى (١٢ : ١٠٦ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال طائفة من السلف : تسألهم مَن خلق السموات والأرض ؟ فيقولون : الله ، وهم مع هذا يعبدون غيره . وقال تعالى (٢٣:٨٥ قل لمن الأرض ومَن فيها إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون : لله ، قل : أفلا تذكرون ؟ قل : من رب السموات السبع ورب العرش العظيم ؟ سيقولون : لله ، قل أفلا تتقون ؟ قل : من بيده ملكوت كل شىء وهو يُجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون : لله ، قل : فأنى تسحرون ؟) وقال تعالى (٢٩ : ٦١ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) .

فليس كل من أقر أن الله رب كل شىء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه ، داعيا له دون ما سواه ، راجيا له خائفا منه دون ما سواه ، يوالى فيه ، ويعادى فيه ، ويطيع رسله ، ويأمر بما أمر به ، وينهى عما نهى عنه ، وقد قال تعالى : (٨ : ٣٩ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شىء ، وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به ، وجعلوا له أندادا ، قال تعالى (٣٩ : ٤٣ أم اتخذوا من دون الله شفعاء ، قل : أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون ، قل : لله الشفاعة جميعا) وقال تعالى (١٠ : ١٨ ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا

عند الله ، قل : أتنبئون الله بما لا يعلم فى السموات ولا فى الأرض ؟ سبحانه وتعالى عما يشركون !) وقال تعالى (٦ : ٤٩ ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ، وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ، لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون) وقال تعالى (٢ : ١٦٥ ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله) ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ، ويدعوها كما يدعو الله تعالى ، ويصوم لها ، وينسك لها ، ويتقرب إليها ، ثم يقول : إن هذا ليس بشرك ، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هى المدبرة لى ، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا .

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك ، فهذا ونحوه من التوحيد الذى بعث الله به رسله ، وهم لا يُدخلونه فى مسمى التوحيد الذى اصطلحوا عليه ، وأدخلوا فى ذلك نفى صفاته ، فإنهم إذا قالوا : لا قسيم له ، ولا جزء له ، ولا شبيه له ، فهذا اللفظ — وإن كان يراد به معنى صحيح — فإن الله ليس كمثله شىء ، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق ، ولا يفسد ، ولا يستحيل ، بل هو أحد صمد ، والصمد : الذى لا جوف له ، وهو السيد الذى كمل سؤدده ؛ فإنهم يدرجون فى هذا نفى علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته ، ونفى ما ينفونه من صفاته ، ويقولون : إن إثبات ذلك يقتضى أن يكون مركبا منقسما ، وأن يكون له شبيه ، وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى فى لغة العرب التى نزل بها القرآن تركيبا وانقساما ، ولا تمثيلا ، وهكذا الكلام فى مسمى الجسم والعرض والجوهر والمتحيز وحلول الحوادث وأمثال ذلك ، فإن هذه الألفاظ يدخلون فى مسماها الذى ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيدخلون فيها نفى علمه وقدرته وكلامه ، ويقولون : إن القرآن مخلوق ، لم يتكلم الله به ، وينفون بها رؤيته ، لأن رؤيته على اصطلاحهم

لا تكون إلا لمتحيز فى جهة وهو جسم ، ثم يقولون : والله منزه عن ذلك ، فلا تجوز رؤيته ، وكذلك يقولون : المتكلم لا يكون إلا جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز ! فلا يكون متكلما ، ويقولون : لو كان فوق العرش لكان جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز ، فلا يكون متكلما فوق العرش ، وأمثال ذلك .

وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة – كما ذكر – فالمخاطِبُ لهم إما أن يفصل ويقول : ماتريدون بهذه الألفاظ ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قُبِلت ، وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت ، وإما أن يمتنع عن موافقتهم فى التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا ، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع ، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التى تحتمل حقا وباطلا ، وأوهموا الجهال باصطلاحهم : أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعانى الباطلة التى ينزه الله عنها ، فحينئذ تختلف المصلحة ، فإن كانوا فى مقام دعوة الناس إلى قولهم وإلزامهم به أمكن أن يقال لهم : لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى مادعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة مَنْ دعا إليه ، ولا له دعوة الناس إلى ذلك ، ولو قدر أن ذلك المعنى حق ، وهذه الطريق تكون أصلح إذا لَبَّس ملبس منهم على وُلاة الأمور ، وأدخلوه فى بدعتهم ، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه فى بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك ، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال : ائتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك ، وإلا فلسنا نجيبكم إلى مالم يدل عليه الكتاب والسنة ، وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء ، وإذا رُدُّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل ، وهؤلاء المختلفون يدعى أحدهم : أن العقل أدّاه إلى علم ضرورى ينازعه فيه الآخر ؛ فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة فى موارد النزاع إلا الكتاب والسنة ، وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دَعَوْه إلى المحنة ، وصار يطالبهم

بدلالة الكتاب والسنة على قولهم ، فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى (٦ : ١٠٢ خالق كل شيء) وقوله (٢١ : ٢ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقول النبي صلى الله عليه وسلم « تجيء البقرة وآل عمران » وأمثال ذلك من الحديث مع ما ذكروه من قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق الذكر » أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم . ولما قالوا : ما تقول في القرآن : أهو الله أو غير الله ؟ ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى بن غوث ، وكان من أحذقهم بالكلام : ألزمه التجسيم ، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما . فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لا يدرى مقصود المتكلم به ، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع ، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ، ولا بمدلوله ، وأخبره أني أقول : هو أحد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام ، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها ، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه ، وإجابة مَنْ دعاهم إلى ما دعاهم إليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع ، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار ، فلا هي معروفة في الشرع ، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها ؛ فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعياً. وأما إذا كان المناظر معارضاً للشرع بما يذكره ، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة ، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات ، أو ممن يدعى أن الشرع خاطب الجمهور ، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع ، ونحو ذلك ، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء ؛ فهؤلاء لابد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها : إما بألفاظهم ، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم . وحينئذ فيقال لهم : الكلام إما أن

يكون فى الألفاظ ، وإما أن يكون فى المعانى ، وإما أن يكون فيهما ، فإن كان الكلام فى المعانى المجردة من غير تقييد بلفظ ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لايتقيد فى أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك ، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً ، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم ، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم ، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون فى خلال الديار خوفا من التشبه بهم فى الثياب . وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة ، فإنه يقال له : إطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً بدعة ، وفى كل منهما تلبيس وإيهام ، فلابد من الاستفسار والاستفصال ، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين فى النفي والإثبات .

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة الكلامَ وأهلَ الكلام كقول أبي يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق . وقول الشافعى : حكمى فى أهل الكلام : أن يُضرَبوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم فى القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على الكلام ، وقوله : لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه ، ولَأنْ يُبتَلى العبد بكل ذنب ماخلا الإشراك بالله ، خير من أن يبتلى بالكلام . وقول الإمام أحمد : ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح ، وقَلّ أحد نظر فى الكلام إلا كان فى قلبه غل على أهل الإسلام ، وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة ، ظن بعضُ الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد مافيه من الاصطلاحات المحدثة ، كلفظ الجوهر والجسم والعرض ، وقالوا : إن مثل هذا لايقتضى الذم ، كما لو أحدث الناسُ آنيةً يحتاجون إليها أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو ، وقد ذكر هذا صاحبُ الإحياء وغيره ، وليس الأمر كذلك . بل ذمُّهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث

ألفاظه ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة ، وكل ماخالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً . ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ، ومنهم من لا يعلم ذلك .

وأيضاً فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل – إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر – كان كلاهما مخطئاً ، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، وفى ذلك من فساد العقل والدين مالا يعلمه إلا الله ؛ فإذا رد الناس ماتنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعانى الصحيحة ثابتة فيهما ، والمحق يمكنه بيان مايقوله من الحق بالكتاب والسنة ، ولو كان الناس محتاجين فى أصول دينهم إلى مالم يبينه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأمة دينهم ، ولا أتم عليهم نعمته ، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه فى أصول دينهم لابد أن يكون مما بينه الرسول ، إذ كانت فروع الدين لاتقوم إلا بأصوله ، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التى لايتم الإيمان إلا بها لايبينها للناس ؟

ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقاً أو اعتقادا زعم أن الإيمان لايتم إلا به ، مع العلم بأن الرسول لم يذكره .

وهذا مما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن ، وقالوا : إن هذا لو كان من الدين الذى يجب الدعاء إليه لعرفه الرسول ، ودعا أمته إليه ، كما ذكره أبو عبد الرحمن الأذرمى الأزدى فى مناظرته للقاضى أحمد بن أبى دُوَاد قُدَّام الواثق .

وهذا مما رد به علماء السنة على من زعم أن طريقة الاستدلال على إثبات الصانع سبحانه بإثبات الأعراض وحدوثها : من الواجبات التى لا يحصل الإيمان إلا بها ، وأمثال ذلك .

وبالجملة – فالخطاب له مقامات : فإن كان الإنسان فى مقام دفع من يلزمه

ويأمره ببدعة ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن يقول : لا أجيبك إلا إلى كتاب الله وسنة رسوله ، بل هذا هو الواجب مطلقاً ، وكل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة ، والإنسان فى نظره مع نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم ، فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام ، مَنْ ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق ، وقد قال تعالى : (٦ : ١٥٣ وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ، ولا تتبعوا السُبُل فتفرق بكم عن سبيله) وقال تعالى : (٧ : ٣ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء) وكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته « إن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » وقال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح الذى رواه مسلم فى سياق حجة الوداع « إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتابَ الله تعالى » وفى الصحيح : أنه قيل لعبد الله بن أبى أوفى « هل وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : لا ، قيل : فلم ، وقد كتب الوصية على الناس ؟ قال : وصى بكتاب الله » وقد قال تعالى : (٢ : ٢١٣ كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى : (٤ : ٥٩ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول) ومثل هذا كثير .

وأما إذا كان الإنسان فى مقام الدعوة لغيره والبيان له ، وفى مقام النظر أيضاً ؛ فعليه أن يعتصم أيضاً بالكتاب والسنة ، ويدعو إلى ذلك ، وله أن يتكلم مع ذلك ، ويبين الحق الذى جاء به الرسول بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة ، فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة ، فإن الله سبحانه وتعالى ضرب الأمثال فى كتابه ، وبين بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسله وأمرَ المعاد وغير

ذلك من أصول الدين ، وأجاب عن مُعَارضة المشركين ، كما قال تعالى (٢٥ : ٣٣ ولايأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا) وكذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مخاطباته ، ولما قال : « ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه ، كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر » قال له أبو رزين العقيلى : كيف يارسول الله ، وهو واحد ونحن كثير ؟ فقال : « سأنبئك بمثل ذلك فى آلاء الله ، هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه مخليا به ، فالله أعظم » ولما سأله أيضاً عن إحياء الموتى ضرب له المثل بإحياء النبات ، وكذلك السلف ؛ فروى عن ابن عباس أنه لما أخبر بالرؤية عارضه السائل بقوله تعالى : (٦ : ١٠٣ لا تدركه الأبصار) فقال له « ألست ترى السماء ؟ فقال : بلى ، قال أتراها كلها ؟ قال : لا » فبين له أن نفى الإدراك لايقتضى نفى الرؤية . وكذلك الأئمة كالإمام أحمد فى رده على الجهمية ، لما بين دلالة القرآن على علوه تعالى واستوائه على عرشه ، وأنه مع ذلك عالم بكل شىء ، كما دل على ذلك قوله تعالى : (٥٧ : ٤ هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ، وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير) فبين أن المراد بذكر المعية أنه عالم بهم ، كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم ، وأنه سبحانه بين أنه مع علوه على العرش يعلم ما الخلق عاملون ، كما فى حديث العباس بن عبد المطلب الذى رواه أبو داود وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم قال فيه : « والله فوق عرشه ، وهو يعلم ما أنتم عليه » فبين الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلى ، وضرب مثلين ، ولله المثل الأعلى ، فقال : لو أن رجلا فى يده قوارير فيها ماء صاف ، لكان بَصَره قد أحاط بما فيها مع مباينته له ، فالله ــ وله المثل الأعلى ــ قد أحاط بصره بخلقه ، وهو مستو على عرشه ، وكذلك لو أن رجلا بنى دارا لكان مع خروجه عنها يعلم مافيها ، فالله الذى خلق العالم يعلمه مع علوه عليه ، كما قال تعالى (٦٧ : ١٤ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟)

وإذا كان المتكلم فى مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل ، وادعى أن العقل يعارض النصوص ، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها ؛ فإذا أخذ النافى يذكر ألفاظا مجملة مثل أن يقول : لو كان فوق العرش لكان جسما ، أو لكان مركبا ، وهو منزه عن ذلك ، ولو كان له علم وقدرة لكان جسما ، وكان مركبا ، وهو منزه عن ذلك ، ولو خلق واستوى وأتى لكان تحله الحوادث ، وهو منزه عن ذلك ، ولو قامت به الصفات لحلته الأعراض ، وهو منزه عن ذلك ، فهنا يستفصل السائل ويقول له : ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة ؟ فإن أراد بها حقا وباطلا قبل الحق ورد الباطل ، مثل أن يقول : أنا أريد بنفى الجسم نفى قيامه بنفسه وقيام الصفات به ، ونفى مباينته لمخلوقاته ، ونفى كونه مركبا ؛ فنقول : هو قائم بنفسه ، وله صفات قائمة به ، وأنت إذا سميت هذا تجسيما لم يجز أن أدع الحق الذى دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا . وأما قولك « ليس مركبا » فإن أردت به أنه سبحانه ركبه مركب ، وكان متفرقا فتركب ، وأنه يمكن تفرقه وانفصاله ، فالله تعالى منزه عن ذلك ، وإن أردت أنه موصوف بالصفات ، مباين للمخلوقات ، فهذا المعنى حق ، ولا يجوز رده لأجل تسميتك له مركبا ، فهذا ونحوه مما يُجَاب به .

وإذا قُدِّر أن المعارض أصَرَّ على تسمية المعانى الصحيحة التى ينفيها بألفاظه الاصطلاحية المحدثة ، مثل أن يدعى أن ثبوت الصفات ومباينة المخلوقات يستحق أن يسمى فى اللغة تجسيما وتركيبا ونحو ذلك ؛ قيل له : هب أنه سمى بهذا الاسم ، فنفيك له إما أن يكون بالشرع ، وإما أن يكون بالعقل ، أما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء فى حق الله ، لا بنفى ولا إثبات ، ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها فى حق الله تعالى بذلك ، لا نفيا ولا إثباتا ، بل قول القائل : إن الله جسم أو ليس بجسم ، أو جوهر أو ليس بجوهر ، أو متحيز أو ليس بمتحيز ، أو فى جهة أو ليس فى جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به ، ونحو ذلك ، كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والأئمة

فيها ، لا بإطلاق النفى ولا بإطلاق الإثبات ، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع فى حق الله تعالى نفيا و إثباتا . و إن أردت أن نفى ذلك معلوم بالعقل ، وهو الذى تدعيه النُّفاة ، و يدعون أن نفيهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة . قيل له : فالأمور العقلية المحضة لاعبرة فيها بالألفاظ ، فالمعنى إذا كان معلوما إثباته بالعقل لم يجز نفيه ، لتعبير المعبر عنه بأى عبارة عبر بها ، وكذلك إذا كان معلوما انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته ، بأى عبارة عبر بها المعبر ، و بين له بالعقل ثبوت المعنى الذى نفاه ، وسماه بألفاظه الاصطلاحية ، وقد يقع فى محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافى ولغته ، و إن كان المُطْلِق لها لايستجيز إطلاقها فى غير هذا المقام ، كما إذا قال الرافضى : أنتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد ، فقيل له : نحن نتولى الصحابة والقَرَابة ، فقال : لا ولاء إلا ببراءة ، فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القرابة ، فيكون قد نصب لهم العداوة ، فيقال له : هب أن هذا يسمى نصبا ، فلم قلت : إن هذا محرم ؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير ، كما لادلالة على ذم الرفض بمعنى مُوَالاة أهل البيت ، إذا كان الرجل مواليا لأهل البيت كما يحب الله ورسوله ، ومنه قول القائل :

إن كان رَفضاً حبُّ آل محمد فليشهد الثقلان أنى رافضى

وقوله :

إذا كان نَصْباً ولاء الصحاب فإنى كما زَعَمــوا ناصبى
و إن كان رَفضاً ولاء الجميع فلا بَرِح الرفض من جانبى

والأصل فى هذا الباب أن الألفاظ نوعان : مذكور فى كتاب الله وسنة رسوله ، وكلام أهل الإجماع ، فهذا يجب اعتبار معناه ، وتعليق الحكم به ، فإن كان المذكور به مدحا استحق صاحبه المدح ، و إن كان ذما استحق الذم ، و إن أثبت شيئاً وجب إثباته ، و إن نفى شيئاً وجب نفيه ، لأن كلام الله حق ، وكلام

رسوله حق ، وكلام أهل الإجماع حق . وهذا كقوله تعالى (١١٢ : ١ ـ ٤ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) وقوله تعالى (٥٩ : ٢٢ و ٢٣ هو الرحمن الرحيم هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام) ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته وكذلك قوله تعالى (٤٢ : ١١ ليس كمثله شيء) وقوله تعالى (٦ : ١٠٣ لا تدركه الأبصار) وقوله تعالى (٧٥ : ٢٢ و ٢٣ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فهذا كله حق . ومن دخل فى اسم مذموم فى الشرع كان مذموما ، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو ذلك ، ومن دخل فى اسم محمود فى الشرع كان محمودا ، كاسم المؤمن والتقى والصديق ، ونحو ذلك . وأما الألفاظ التى ليس لها أصل فى الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفى على معناها ، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع ، والألفاظ التى تعارض بها النصوص هى من هذا الضرب ، كلفظ « الجسم » و « الحيز » و « الجهة » و « الجوهر » و « العرض » فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكفر مخالفه ، إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر ، لأن الكفر حكم شرعى متلقًى عن صاحب الشريعة ، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه ، وليس كل ما كان خطأ فى العقل يكون كفرا فى الشرع ، كما أنه ليس كل ما كان صوابا فى العقل تجب فى الشرع معرفته

ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام : إن أصول الدين التى يكفر مخالفها هى علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل . وأما مالا يعرف بمجرد العقل فهى الشرعيات عندهم ، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كأتباع صاحب الإرشاد وأمثالهم .

فيقال لهم : هذا الكلام تضمن شيئين : أحدهما : أن أصول الدين هى التى تعرف بالعقل المحض دون الشرع ، والثانى : أن المخالف لها كافر ، وكل من المقدمتين ـ وإن كانت باطلة ـ فالجمع بينهما متناقض ، وذلك أن مالا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن

مخالفه كافر الكفر الشرعى ، فإنه ليس فى الشرع أن من خالف مالا يعلم إلا بالعقل يكفر ، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول فيما أخبر به ، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه ، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم . وفى الجملة فالكفر متعلق بما جاء به الرسول ، وهذا ظاهر على قول مَنْ لايوجب شيئاً ولا يحرمه إلا بالشرع ، فإنه لو قدرعدم الرسالة لم يكن كفر محرم ، ولا إيمان واجب عندهم ، ومن أثبت ذلك بالعقل فإنه لا ينازع أنه بعد مجىء الرسول تعلق الكفر والإيمان بما جاء به ، لابمجرد مايعلم بالعقل ، فكيف يجوز أن يكون الكفر بأمور لاتعلم إلا بالعقل ؟ إلا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التى لاتعلم إلا بالعقل كفر ، فيكون حكم الشرع مقبولا ، لكن معلوم أن هـذا لايوجد فى الشرع ، بل الموجود فى الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان ، وكلاهما متعلق بالكتاب والرسالة ، فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومُعَاداته ، ولا كفر مع تصديقه وطاعته ، ومَنْ تدبر هذا رأى أن أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا ، فيبتدعون بدعا بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة ، ثم يكفرون مَنْ خالفهم فيما ابتدعوه ، وهذا حالُ مَنْ كَفَّرَ الناس بما أثبتوه من الأسماء والصفات التى يسميها هو تركيبا وتجسيما ، وإثباتا لحلول الصفات والأعراض به ، ونحوه ذلك من الأقوال التى ابتدعتها الجهمية والمعتزلة ، ثم كفروا من خالفهم فيها ، والخوارج الذين تأولوا آيات من القرآن وكفروا من خالفهم فيها أحسنُ حالا من هؤلاء ، فإن أولئك علقوا الكفر بالكتاب والسنة ، لكن غلطوا فى فهم النصوص ، وهؤلاء علقوا الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان ، ولهذا كان ذم السلف للجَهْمية من أعظم الذم ، حتى قال عبد الله بن المبارك « إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى ، ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية » بل الحق أنه لو قدر أنَّ بعض الناس غلط فى معان دقيقة لاتعلم إلا بنظر العقل ، وليس فيها بيان فى النصوص والإجماع ، لم يجز لأحد أن يكفر مثل هذا ، ولا يفسقه ، بخلاف مَنْ نفى ما أثبتته النصوص الظاهرة المتواترة ، فهذا أحقُّ بالتكفير ، إن كان المخطىء فى هذا الباب كافراً ،

وليس المقصود هنا بيان مسائل التكفير ، فإن هذا مبسوط فى موضع آخر ، ولكن المقصود أن عمدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال فيها اشتباه وإجمال ، فإذا وقع الاستفصال والاستفسار تبين الهدى من الضلال . فإن الأدلة السمعية معلقة بالألفاظ الدالة على المعانى ، وأما دلالة مجرد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ ، وكل قول لم يَرِدْ لفظه ولا معناه فى الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل فى الأدلة السمعية ، ولا تعلق للسنة والبدعة بموافقته ومخالفته ، فضلا عن أن يعلق بذلك كفر وإيمان ، وإنما السنة موافقة الأدلة الشرعية ، والبدعة مخالفتها ، وقد يقال عما لم يعلم أنه موافق لها أو مخالف : إنه بدعة ، إذ الأصل أنه غير مشروع فقد تذرع إلى البدعة ، وإن كان ذلك العمل تبين له فيما بعد أنه مشروع ، وكذلك من قال فى الدين قولا بلا دليل شرعى ؛ فإنه تذرع إلى البدعة ، وإن تبين له فيما بعد موافقته للسنة . والمقصود هنا أن الأقوال التى ليس لها أصل فى الكتاب والسنة والإجماع كأقوال النفاة التى تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، وقد يدخل فيها ماهو حق وباطل ، هم يَصِفون بها أهل الإثبات للصفات الثابتة بالنص ، فإنهم يقولون : كل من قال « إن القرآن غير مخلوق » أو « إن الله يُرَى فى الآخرة » أو « إنه فوق العالم » فهو مُجَسِّم مشبه حَشْوِى ، وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلفُ الأمة وأئمتها ، وحكى إجماع أهل السنة عليها غيرُ واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف ، مثل أحمد بن حنبل ، وعلى بن المدينى ، وإسحاق بن إبراهيم ، وداود بن على ، وعثمان بن سعيد الدارمى ، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة ، وأمثال هؤلاء ، ومثل عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب وأبى العباس القَلَانسى وأبى الحسن الأشعرى وأبى الحسن على بن مهدى الطبرى ، ومثل أبى بكر الإسماعيلى ، وأبى نعيم الأصبهانى ، وأبى عمر بن عبد البر ، وأبى عمر الطَّلَمنكى ويحيى بن عمار السجستانى ، وأبى إسماعيل الأنصارى ، وأبى القاسم التيمى ، ومن لا يُحْصِى عدده إلا الله من أنواع أهل العلم . فإذا قال النُّفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم « لو كان

الله يرى فى الآخرة لـكان فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم ، وذلك على الله محال » أو قالوا « لوكان الله تـكلم بالقرآن ، بحيث يكون الـكلام قائما به ، لقامت به الصفات والأفعال ، وذلك يستلزم أن يكون محلا للأعراض والحوادث ، وما كان محلا للأعراض والحوادث فهو جسم ، والله منزه عن ذلك ، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم ، وحدوث العالم إنما علم بحدوث الأجسام ، فلو كان جسم ليس بمحدث لبطلت دلالة إثبات الصانع »

فهذا الـكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ومَنْ وافقهم فى بعض بدعتهم ، وهذا ونحوُه فى العقليات التى يزعمون أنها عارَضَتْ نصوصَ الـكتاب والسنة .

فيقال لهؤلاء : أنتم لم تنفوا مانفيتموه بكتاب ولا سنة ولا إجماع ؛ فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود فى النصوص ، بل قولـكم « لو رؤى لـكان فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم ، وما كان جسما فهو محدث » كلامٌ تدَّعون أنـكم علمتم صحته بالعقل ، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفى ، وينظر فيها بنفس العقل ، ومَنْ عارَضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغـيرهم كالـكرامية والهشامية وقال لـكم « فليكن هذا لازما للرؤية ، وليكن هو جسما » أو قال لـكم «أنا أقول إنه هو جسم» وناظرَكم على ذلك بالمعقول ، وأثبته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول ، لم يكن لـكم أن تقولوا له « أنت مبتدع فى إثبات الجسم » فإنه يقول لـكم : وأنتم مبتدعون فى نفيه ، فالبدعة فى نفيه كالبدعة فى إثباته ، إن لم تـكن أعظم ، بل النافى أحقُّ بالبدعة من المثبِت ، لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص ، وذكر هذا مُعاضدةً للنصوص ، وتأييدا لها ، وموافقة لها ، وردا على من خالف موجبها .

فان قدر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفى ذلك نفيا عارَضَ به النصوص ، ودفع موجبها ، ومقتضاها ، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين ، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لايسمى بدعة . قال الشافعى

رضى الله تعالى عنه : البدعة بدعتان : بدعة خالفت كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فهذه بدعة ضلالة ، و بدعة لم تخالف شيئاً من ذلك ، فهذه قد تكون حسنة ، لقول عمر « نعمت البدعة هذه » هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقى بإسناده الصحيح فى المدخل .

ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن الله لم يتكلم ، بل خلق كلاما فى غيره ، ونفيُهم ذلك لأن إثبات ذلك تجسيم ، هو إلى مخالفة الكتاب والسنة والإجماع السلفي والآثار أقربُ من قول مَنْ أثبت ذلك ، وقال ـ مع ذلك ـ ألفاظا يقول : إنها توافق معنى الكتاب والسنة ، لاسيما والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسيم عندهم ، وليس عندهم بالنفى نص ، فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة ، وقول منازعيهم أقربُ إلى السنة .

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة كثر كلامهم فى ذم الجهمية النفاة للصفات ، وذموا المشبهة أيضا ، وذلك فى كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية ، لأن مَرَضَ التعطيل أعظمُ من مرض التشبيه ، وأما ذكر التجسيم وذم المجسمة فهذا لا يعرف فى كلام أحد من السلف والأئمة ، كما لا يعرف فى كلامهم أيضا القولُ بأن الله جسم ، أو ليس بجسم ، بل ذكروا فى كلامهم الذى أنكروه على الجهمية نفى الجسم ، كما ذكره أحمد فى كتاب الرد على الجهمية ، ولما ناظر ابنَ غوث وألزمه ابن غوث بأنه جسم ، امتنع أحمدُ من موافقته على النفى والإثبات ، وقال : هو أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد . .

والمقصود هنا أن نفاة الرؤية ـ من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ـ إذا قالوا : إثباتها يستلزم أن يكون الله جسما ، وذلك منتف ، وادعوا أن العقل دلَّ على المقدمتين ، احتيج حينئذ إلى بيان بطلان المقدمتين ، أو إحداهما ، فإما أن يبطل نفس التلازم أو نفى اللازم ، أو المقدمتان جميعا . وهنا افترقت طرق مُثبتة الرؤية : فطائفة نازعت فى الأولى ، كالأشعرى وأمثاله ، وهو الذى حكاه الأشعرى عن أهل الحديث وأصحاب السنة وقالوا : لانسلم أن كل مرئى يجب أن يكون جسما . فقالت

النفاة : لأن كل مَرْئى فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم . فافترقت نُفاة الجسم على قولين : طائفة قالت : لانسلم أن كل مرئى يكون فى جهة ، وطائفة قالت : لا نسلم أن كل ما كان فى جهة فهو جسم . فادعت نُفاة الرؤية أن العلم الضرورى حاصل بالمقدمتين ، وأن المنازع فيهما مكابر ، وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعرية ؛ فلهذا صار الحُذَّاق من متأخرى الأشعرية على نفى الرؤية وموافقة المعتزله ، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة ، وقالوا : النزاع بيننا و بين المعتزلة لفظى . وطائفة نازعت فى المقدمة الثانية ــ وهى انتفاء اللازم ــ وهى كالهشامية والكرامية وغيرهم ، فأخذت المعتزلة وموافقوهم يُشَنِّعون على هؤلاء ، وهؤلاء ــ و إن كان فى قولهم بدعة وخطأ ــ ففى قول المعتزلة من البدعة والخطأ أكثر مما في قولهم .

ومن أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعيا ، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا ، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفى بل يقولون : ماتعنون بقولكم « إن كل جسم مرئى ؟ » .

فإن فسروا ذلك بأن كل مرئى يجب أن يكون قد ركبه مركب ، أو أن يكون كان متفرقا فاجتمع ، أو أنه يمكن تفريقه ، ونحو ذلك ، منعوا هم المقدمة الأولى ، وقالوا : هذه السموات مرئية مشهودة ، ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة ، و إذا جاز أن يرى ما يقبل التفريق فما لا يقبله أولى بإمكان رؤيته ، فالله تعالى أحق بأن تمكن رؤيته من السموات ومن كل قائم بنفسه ، فإن المقتضى للرؤية لا يجوز أن يكون أمراً عدميا ، بل لا يكون إلا وجوديا ، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

و إن قالوا « مرادنا بالجسم المركب أنه مركب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة » نازعوهم فى هذا ، وقالوا : دعوى كون السموات مركبة من جواهر فردة ، أو من مادة وصورة دعوى ممنوعة أو باطلة ، و بينوا فساد قول مَنْ يدعي

هذا ، وقولَ من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المادة والصورة ، وقالوا : إن الله خلق هـذا الجسم المشهود هكذا ، وإن ركبه ركبه من أجسام أخرى ، وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم كما يخلق الإنسان من الماء المهين ، وقد ركب العظام فى مواضعها من بدَن ابن آدم ، وركب الكواكب فى السماء ، فهذا معروف ، وأما أن يقال « إنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الانقسام ، ثم ركب منها العالم » فهذا لا يعلم بعقل ولا سمع ، بل هو باطل ، لأن كل جزء لا بد أن يتميز منه جانب عن جانب ، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغرها ، كما يستحيل الماء إلى الهواء ، مع أن المستحيل يتميز بعضه عن بعض .

وهذه المسائل قد بسطت فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن أن الأدلة العقلية بينت جواز الرؤية وإمكانها ، وليست العمدة على دليل الأشعرى ومَنْ وافقه فى الاستدلال ؛ لأن المصحح للرؤية مطلق الوجود ، بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفى والإثبات ، لا حيلة لنفاة الرؤية فيها .

والمقصود هنا بيان كلام كلى فى جنس ما تعارض به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذى يسمونه عقليات .

وإن قالوا « مرادنا أن المرئى لا بد أن يكون معايناً تجاه الرائى ، وما كان كذلك فهو جسم » ونحو هذا الكلام ، قالوا لهم : الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم قال « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » وقال « هل تضامُّون فى رؤية الشمس صحواً ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا ، قال : فهل تضامون فى رؤية القمر ليس دونه سحاب ؟ قالوا : لا ، قال : فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » وهـذا تشبيه للرؤية بالرؤية ، لا للمرئى بالمرئى ، وفى لفظ فى الصحيح « إنكم ترون ربكم عيانا » فإذن قد أخبرنا أنا نراه عيانا ، وقد أخبرنا أيضاً أنه « قد استوى على العرش » فهـذه النصوص يصدق بعضها بعضا ، والعقل أيضاً يوافقها ، ويدل على أنه سبحانه مباين لمخلوقاته فوق سمواته ، وأن

وجود موجود لا مباين للعـالم ولا مُجانسَ له محال فى بديهة العقل ، فإذا كانت الرؤية مستلزمة لهذه المعانى فهذا حق ، وإذا سميتم أنتم هذا قولا بالجهة وقولا بالتجسيم لم يكن هذا القول نافيا لما علم بالشرع والعقل ، إذ كان معنى هذا القول ـ والحال هذه ـ ليس منتفيا لا بشرع ولا عقل .

ويقال لهم : ماتعنون بأن هذا إثبات للجهة والجهة ممتنعة ؟ أتعنون بالجهة أمراً وجوديا أو أمراً عدميا ؟ فإن أردتم أمراً وجوديا ـ وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق ، أو المخلوق . والله فوق سمواته بائن من مخلوقاته ، لم يكن ـ والحالة هذه ـ فى جهة موجودة ؛ فقولـكم « إن المرئى لا بد أن يكون فى جهة موجودة » قول باطل ، فإن سطح العالم مرئى ، وليس هو فى عالم آخر ، وإن فسرتم الجهة بأمر عدمى كما تقولون « إن الجسم فى حيز » والحيز تقدير مكان ، وتجعلون ما وراء العالم حيزا ، فيقال لـكم : « الجهة » و « الحيز » إذا كانا أمراً عدميا فهو لا شىء ، وما كان فى جهة عدمية أو حيز عدمى ؛ فليس هو فى شىء ، ولا فرق بين قول القائل « هذا ليس فى شىء » وبين قوله « هو فى العدم » أو « أمر عدمى » فإذا كان الخالق تعالى مباينا للمخلوقات ، عاليا عليها ، وما ثم موجود إلا الخالق أو المخلوق ، لم يكن معه غيره من الموجودات ، فضلا عن أن يكون هو سبحانه فى شىء موجود يحصره أو يحيط به .

فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعانى الصحيحة المعلومـة بالشرع والعقل ، ويُرَاعون أيضاً الألفاظ الشرعية ، فيعتدون بها ما وَجَدوا إليها سبيلا ، ومَنْ تـكلم بما فيه معنى باطل يخالف الـكتاب والسنة ردوا عليه ، ومن تـكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقـا وباطلا نسبوه إلى البدعة أيضاً ، وقالوا : إنه قابل بدعة ببدعة ، ورد باطلا بباطل .

ونظير هذا القصة المعروفة التى ذكرها الخلال فى كتاب «السنة» هو وغيره فى

مسألة اللفظ ومسألة الجبر ونحوهما من المسائل ، فإنه لما ظهرت القدرية النفاة للقدر وأنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، وأن يكون خالقا لكل شىء وأن تكون أفعالُ العباد من مخلوقاته ، أنكر الناس هذه البدعة ، فصار بعضهم يقول فى مناظرته : هذا يلزم منه أن يكون الله مجبرا للعباد على أفعالهم ، وأن يكون قد كلفهم مالا يطيقونه ؛ فالتزم بعض من ناظرهم من المثبتة إطلاق ذلك ، وقال : نعم يلزم الجبر ، والجبر حق ، فأنكر الأئمة ـ كالأوزاعى وأحمد بن حنبل ونحوهما ـ على الطائفتين، وروى إنكار إطلاق الجبر عن الزبيدى وسفيان الثورى وعبد الرحمن بن مهدى وغيرهم . وقال الأوزاعى وأحمد ونحوهما : من قال إنه جبر فقد أخطأ ، ومن قال لم يجبر فقد أخطأ ، بل يقال : إن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء ، ونحو ذلك . وقالوا : ليس للجبر أصل فى الكتاب والسنة ، وإنما الذى فى السنة لفظ «الجَبْل» لا لفظ «الجبر» فإنه قد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لأشجّ عبد القيس «إن فيك لخلقين يحبهما الله : الحلم والأناة» فقال : أخلقين تخلقت بهما، أم خلقين جبلت عليهما ؟ فقال «بل خلقين جبلت عليهما» فقال: الحمد لله الذى جَبَلنى على خلقين يحبهما الله. وقالوا : إن لفظ «الجبر» لفظ مجمل فإن الجبر إذا أطلق فى الكلام فهم منه إجبار الشخص على خلاف مراده ، كما تقول الفقهاء : إن الأب يَجبُر ابنته على النكاح أو لا يجبرها ، وإن الثيب البالغ العاقل لا يجبرها أحد على النكاح بالاتفاق ، وفى البكر البالغ نزاع مشهور ، ويقولون : إن ولى الأمر يجبر المَدين على وفاء دينه ، ونحو ذلك ، فهذه العبارات معناها إجبار الشخص على خلاف مراده ، وهو كلفظ الإكراه : إما أن يحمل على الفعل الذى يكرهه ويبغضه فيفعل خوفا من وعيده ، وإما أن يفعل به الشىء بغير فعل منه ، ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى إذا جعل فى قلب العبد إرادة للفعل ومحبة له حتى يفعله كما قال تعالى (٤٩ : ٧ ولكن الله حبب إليكم الإيمان ، وزينه فى قلوبكم ، وكرّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان) لم يكن هذا جبراً بهذا التفسير ،

ولا يقدر على ذلك إلا الله تعالى ، فإنه هو الذى جعل الراضى راضيا ، والمحب محبا ، والكاره كارهاً . وقد يراد بالجبر نفس جَعْل العبدِ فاعلا ، ونفس خلقه متصفا بهذه الصفات ، كما فى قوله تعالى (٧٠ : ١٩ ـ ٢١ إن الإنسان خُلق هَلوعا ، إذا مَسَّه الشر جزوعا ، وإذا مسه الخير منوعا) فالجبر بهذا التفسير حق ، ومنه قول على رضى الله عنه فى الأثر المشهور عنه فى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم « اللهم داحى المَدْحُوات ، فاطر المسموكات ، جبار القلوب على فطرتها شقيها وسعيدها » فالأئمة منعت من إطلاق القول بإثبات لفظ الجبر أو نفيه لأنه بدعة يتناول حقا وباطلا .

وكذلك مسألة اللفظ ، فإنه لما كان السلف والأئمة متفقين على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وقد عَلِم المسلمون أن القرآن بلَّغه جبريلُ عن الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم وبلغه محمد إلى الخلق ، وأن الكلام إذا بلغه المبلغ عن قائله لم يخرج عن كونه كلام المبلغ عنه ، بل هو كلام لمن قاله مبتدئاً ، لا كلام من بلغه عنه مؤدياً ، فالنبى صلى الله عليه وسلم إذا قال « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرىء مانوى » وبلغ هذا الحديث عنه واحد بعد واحد حتى وَصَلَ إلينا كان من المعلوم أنا إذا سمعناه من المحدث به إنما سمعنا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى تكلم به بلفظه ومعناه ، وإنما سمعناه عن المبلغ عنه بفعله ، وصوته ، ونفسُ الصوت الذى تكلم به النبى صلى الله عليه وسلم لم نسمعه ، وإنما سمعنا صوتَ المحدث عنه ، والكلامُ كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا كلام المحدث ، فمن قال « إن هذا الكلام ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم » كان مُفْتَرِياً ، وكذلك مَنْ قال « إن هذا لم يتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما أحدثه فى غيره » وإن النبى صلى الله عليه وسلم « لم يتكلم بلفظه وحروفه ، بل كان ساكتاً أو عاجزاً عن التكلم بذلك » فعلَّم غيره مافى نفسه ، فنظم هذه الألفاظ ليعبر بها عما فى نفس النبى صلى الله عليه وسلم ، ونحو هذا الكلام ، فمن قال

هذا كان مفترياً ، ومن قال « إن هذا الصوت المسموع صوتُ النبى صلى الله عليه وسلم » كان مفترياً . فإذا كان هذا معقولا فى كلام المخلوق ، فكلام الخالق أولى بإثبات مايستحقه من صفات الكمال ، وتنزيه الله أن تكون صفاته وأفعاله هى صفات العباد وأفعالهم ، أو مثل صفات العباد وأفعالهم . فالسلف والأئمة كانوا يعلمون أن هذا القرآن المنزل المسموع من القارئين كلام الله ، كما قال تعالى (٩ : ٦ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ليس هو كلاماً لغيره ، لا لفظه ولا معناه ، ولكن بلغه عن الله جبريل ، و بلغه محمد رسول الله عن جبريل ، ولهذا أضافه الله إلى كل من الرسولين ، لأنه بلغه وأداه ، لا لأنه أحدث لا لفظه ولا معناه ، إذ لو كان أحدهما هو الذى أحدث ذلك لم يصح إضافة الإحداث إلى الآخر ، فقال تعالى (٦٩ : ٤٠ـ ٤٣ إنه لقول رسول كريم ، وما هو بقول شاعر ، قليلا ماتؤمنون ، ولا بقول كاهن ، قليلا ماتذكرون ، تنزيل من رب العالمين) فهذا محمد صلى الله عليه وسلم ، وقال تعالى (٨١ : ١٩ـ٢١ إنه لقول رسول كريم ، ذى قوة عند ذى العرش مكين ، مطاع ثم أمين) فهذا جبريل عليه السلام . وقد توعد الله تعالى من قال (٧٤ : ٢٥ إن هذا إلا قول البشر) فمن قال « إن هذا القرآن قول البشر » فقد كفر ، وقال بقول الوحيد الذى أوعده الله سقر ، ومن قال « إن شيئاً منه قول البشر » فقد قال ببعض قوله ، ومن قال « إنه ليس بقول رسول كريم ، و إنما هو قول شاعر أو مجنون أو مفتر » أو قال « هو قول شيطان نزل به عليه » ونحو ذلك ، فهذا أيضاً كافر ملعون .

وقد علم المسلمون الفَرْقَ بين أن يسمع كلام المتكلم منه أو من المبلغ عنه ، وأن موسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة ، وأنا نحن إنما نسمع كلام الله من المبلغين عنه و إن كان الفرق ثابتاً بين مَنْ سمع كلام النبى صلى الله عليه وسلم منه وبين من سمعه من الصاحب المبلغ عنه ، فالفرق هنا أولى ، لأن أفعال المخلوق وصفاته أشبه بأفعال

المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته . ولما كانت الجهمية يقولون « إن الله لم يتكلم فى الحقيقة ، بل خلق كلاماً فى غيره » ومن أطلق منهم أن الله تكلم حقيقة ، فهذا مراده ، فالنزاع بينهم لفظى - كان من المعلوم أن القائل إذا قال « هذا القرآن مخلوق » كان مفهوم كلامه أن الله لم يتكلم بهذا القرآن ، وأنه هو ليس كلامه ، بل خلقه فى غيره .

وإذا فسّر مراده بأنى أردت أن حركات العبدِ وصوتَه والمداد مخلوق كان هذا المعنى - وإن كان صحيحاً - ليس هو مفهوم كلامه ، ولا معنى قوله ، فإن المسلمين إذا قالوا « هذا القرآن كلام الله » لم يريدوا بذلك أن أصوات القائلين وحركاتهم قائمة بذات الله ، كما أنهم إذا قالوا « هذا الحديث حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » لم يريدوا بذلك : أن حركات المحدّث وصوته قامت بذات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل وكذلك إذا قالوا فى إنشاد النشيد :

* ألا كل شىء ماخلا الله باطل *

هذا شعر لبيد وكلام لبيد ، لم يريدوا بذلك أن صوت المنشد هو صوت لبيد ، بل أرادوا أن هذا القول المؤلَّف لفظه ومعناه ، هو للبيد ، وهذا منشد له ، فمن قال « إن هذا القرآن مخلوق » أو « إن القرآن المنزل مخلوق » أو نحو هذه العبارات - كان بمنزلة من قال : إن هذا الكلام ليس هو كلام الله ، وبمنزلة من قال عن الحديث المسموع من المحدّث : إن هذا ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن النبى صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بهذا الحديث ، وبمنزلة من قال : إن هذا الشعر ليس هو شعر لبيد ، ولم يتكلم به لبيد ، ومعلوم أن هذا كله باطل . ثم إن هؤلاء صاروا يقولون : هذا القرآن المنزل المسموع هو تلاوة القرآن وقراءته ، وتلاوة القرآن مخلوقة ، وقراءة القرآن مخلوقة ، ويقولون : تلاوتنا للقرآن مخلوقة ، وقراءتنا له مخلوقة ، ويُدْخلون فى ذلك نفس الكلام المسموع ، ويقولون : لفظُنا بالقرآن مخلوق ، ويدخلون فى ذلك القرآن الملفوظ المتلو

المسموع ، فأنكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة هذا ، وقالوا : اللفظية جَهْمية ، وقالوا : افترقت الجهمية ثلاث فرق : فرقة قالت : القرآن مخلوق ، وفرقة قالت : نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق ، وفرقة قالت : تلاوة القرآن واللفظ بالقرآن مخلوق . فلما انتشر ذلك عن أهل السنة غلطت طائفة فقالت : لفظنا بالقرآن غير مخلوق ، وتلاوتنا له غير مخلوقة ، فبدّع الإمام أحمد هؤلاء ، وأمر بهجرهم ، ولهذا ذكر الأشعرى فى مقالاته هذا عن أهل السنة وأصحاب الحديث ، فقال : والقول باللفظ والوقف عندهم بدعة ، من قال « اللفظ بالقرآن مخلوق » فهو مبتدع عندهم ، ومن قال « غير مخلوق » فهو مبتدع . وكذلك ذكر محمد بن جرير الطبرى فى صريح السنة أنه سمع غير واحد من أصحابه يذكر عن الإمام أحمد أنه قال : من قال « لفظى بالقرآن مخلوق » فهو جهمى ، ومن قال « إنه غير مخلوق » فهو مبتدع . وصنف أبو محمد بن قتيبة فى ذلك كتاباً ، وقد ذكر أبو بكر الخلال هذا فى كتاب السنة ، و بسط القول فى ذلك ، وذكر ماصنفه أبو بكر المروزى فى ذلك ، وذكر قصة أبى طالب المشهورة عن أحمد التى نقلها عنه أكابر أصحابه ، كعبد الله وصالح ابنيه والمروزى وأبى محمد فوران ومحمد بن إسحاق الصنعانى وغير هؤلاء

وكان أهل الحديث قد افترقوا فى ذلك ، فصار طائفة منهم يقولون « لفظنا بالقرآن غير مخلوق » ومرادهم أن القرآن المسموع غير مخلوق ، وليس مرادهم صوت العبد ، كما يذكر ذلك عن أبى حاتم الرازي ، ومحمد بن داود المصيصى ، وطوائف غير هؤلاء ، وفى أتباع هؤلاء من قد يُدْخِل صوتَ العبد أو فعله فى ذلك أو يقف فيه ، ففهم ذلك بعض الأئمة ، فصار يقول : أفعال العباد أصواتُهم مخلوقة ، رَدًّا لهؤلاء ، كما فعل البخارى ومحمد بن نصر المروزى وغيرهما من أهل العلم والسنة . وصار يحصل بسبب كثرة الخوض فى ذلك ألفاظ مشتركة ، وأهواء للنفوس ، حَصَل بذلك نوع من الفرقة والفتنة ، وحصل بين البخارى و بين محمد ابن يحيى الذهلى فى ذلك ماهو معروف ، وصار قوم مع البخارى كمسلم بن الحجاج

ونحوه ، وقوم عليه كأبى زرعة وأبى حاتم [الرازيين] وغيرهما ، وكل هؤلاء من أهل العلم والسنة والحديث ، وهم من أصحاب أحمد بن حنبل . ولهذا قال ابن قتيبة : إن أهل السنة لم يختلفوا فى شىء من أقوالهم إلا فى مسألة اللفظ ، وصار قوم يطلقون القول بأن التلاوة هى المتلو ، والقراءة هى المقروء ، وليس مرادهم بالتلاوة المصدر ، ولكن الإنسان إذا تكلم بالكلام فلا بد له من حركة ، ومما يكون عن الحركة من أقواله التى هى حروف منظومة ومعان مفهومة ، والقول والكلام يراد به تارةً المجموعُ فتدخل الحركة فى ذلك ، ويكون الكلام نوعاً من العمل وقسما منه ، ويراد به تارةً ما يقترن بالحركة ويكون عنها ، لا نفس الحركة ، فيكون الكلام قسيما للعمل ، ونوعاً آخر ليس هو منه ، ولهذا تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق ، « هل يدخل فيه الكلام ؟ » على قولين معروفين لأصحاب أحمد وغيرهم ، و بنوا على ذلك ما إذا حلف لا يعمل اليوم عملا ، فتكلم ، هل يحنث ؟ على قولين ، وذلك لأن لفظ الكلام قد يدخل فى العمل وقد لا يدخل .

فالأول كما فى قول النبى صلى الله عليه وسلم « لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله القرآن ، فهو يتلوه آناء الليل والنهار ، فقال رجل : لو أن لى مثل ما لفلان لعملت مثل ما يعمل فلان » أخرجاه فى الصحيحين ، فقد جعل فعل هذا الذى يتلوه آناء الليل والنهار عملا ، كما قال « لعملت فيه مثل ما يعمل فلان » والثانى كما فى قوله تعالى : (٣٥ : ١٠ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقوله تعالى : (١٠ : ٦١ وما تكون فى شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا إذ تفيضون فيه) فالذين قالوا «التلاوة هى المتلو» من أهل العلم والسنة قصدوا أن التلاوة هى القول والكلام المقترن بالحركة ، وهى الكلام المتلو ، وآخرون قالوا : بل التلاوة غير المتلو ، والقراءة غير المقروء ، والذين قالوا ذلك من أهل السنة والحديث أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هى كلام الله ، ولا أصوات العباد هى صوت الله ، وهذا الذى قصده البخارى ، وهو

مقصود صحيح . وسبب ذلك أن لفظ « التلاوة والقراءة واللفظ » مجمل مشترك : يراد به المصدر ، ويراد به المفعول، فمن قال «اللفظ ليس هو الملفوظ، والقول ليس هو المقول » وأراد باللفظ والقول المصدر ، كان معنى كلامه أن الحركة ليست هى الكلام المسموع ، وهذا صحيح ، ومن قال « اللفظ هو الملفوظ ، والقول هو نفس المقول » وأراد باللفظ والقول مسمى المصدر ، صار حقيقةُ مراده أن اللفظ والقول هو الكلام المقول الملفوظ ، وهذا صحيح . فمن قال « اللفظ بالقرآن ، أو القراءة ، أو التلاوة ، مخلوقة » أو « لفظى بالقرآن ، أو تلاوتى » دخل فى كلامه نفسُ الكلام المقروء المتلو ، وذلك هو كلام الله تعالى ، وإن أراد بذلك مجرد فعله وصوته كان المعنى صحيحاً ، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره . ولهذا قال أحمد فى بعض كلامه « من قال لفظى بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمى » احترازا عما إذا أراد به فعلَه وصوته . وذكر اللالكائى : أن بعض من كان يقول ذلك رأى في منامه كأن عليه فروة ورجلٌ يضرب به ، فقال له : لا تضربنى ، فقال : إنى لا أضربك ، وإنما أضرب الفروة ، فقال : إن الضرب إنما يقع ألمه على، فقال هكذا إذا قلت « لفظى بالقرآن مخلوق» وقع الخلق على القرآن . ومن قال « لفظى بالقرآن غير مخلوق ، أو تلاوتى » دخل فى ذلك المصدر الذى هو عمله ، وأفعال العباد مخلوقة . ولو قال « أردت به أن القرآن المتلو غير مخلوق ، لا نفس حركاتى » قيل : لفظك هذا بدعة ، وفيه إجمال وإيهام ، وإن كان مقصودك صحيحا ، فلهذا منع أئمة السنة الكبار إطلاق هذا وهذا ، وكان هذا وسطا بين الطرفين ، وكان أحمدوغيره من الأئمة يقولون : القرآن حيث تَصَرَّف كلام الله غير مخلوق فيجعلون القرآن نفسه حيث تصرف غير مخلوق ، من غير أن يقرن بذلك ما يُشعر أن أفعال العباد وصفاتهم غير مخلوقة . وصارت كل طائفة من النفاة والمثبتة فى مسألة التلاوة تحكى قولها عن أحمد ، وهم ـ كما ذكر البخارى فى كتاب خلق الأفعال ـ وقال : إن

كل واحدة من هاتين الطائفتين تذكر قولها عن أحمد، وهم لا يفقهون قوله لدقة معناه .

ثم صار ذلك التفرق موروثا فى أتباع الطائفتين ؛ فصارت طائفه تقول : إن اللفظ بالقرآن غير مخلوق ، موافقة لأبى حاتم الرازى ومحمد بن داود المصيصى وأمثالها كأبى عبد الله بن مَنْده وأهل بيته ، وأبى عبد الله بن حامد ، وأبى نصر السجزى ، وأبى إسماعيل الأنصارى ، وأبى يعقوب الفرات الهروى وغيرهم ، وقوم يقولون نقيض هذا القول من غير دخول في مذهب ابن كُلَّاب ، مع اتفاق الطائفتين على أن القرآن كله كلام الله ، لم يُحْدث غيرُه شيئا منه ، ولا خلق منه شيئا فى غيره : لا حروفه ، ولا معانيه ، مثل حسين الكرابيسى وداود بن على الأصبهانى وأمثالها ، وحدث مع هذا من يقول بقول ابن كُلَّاب : إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس المتكلم هو الأمر بكل ما أمر به ، والنهى عن كل مانهى عنه ، والإخبار بكل ما أخبر به ، وإنه إن عبر عنه بالعربية كان هو القرآن ، وإن عبر عنه بالعبرية كان هو التوراة . وجمهور الناس من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم أنكروا ذلك ، وقالوا : إن فساد هذا معلوم بصريح العقل فإن التوراة إذا عربت لم تكن هى القرآن ، ولا معنى « قل هو الله أحد » هو معنى « تَبَّتْ » وكان يوافقهم على إطلاق القول بأن التلاوة غير المتلو ، وأنها مخلوقة مَنْ لا يوافقهم على هذا المعنى ، بل قصده أن التلاوة هى أفعال العباد وأصواتهم . وصار أقوام يطلقون القول بأن التلاوة غير المتلو ، وأن اللفظ بالقرآن مخلوق ، فمنهم من يعرف أنه موافق لابن كلاب ، ومنهم من يعرف مخالفته له ، ومنهم من لا يعرف منه لاهذا ولاهذا ، وصار أبوالحسن الأشعرى ونحوه — ممن يوافق ابن كُلَّاب على قوله — موافقا للامام أحمد وغيره من أئمة السنة فى المنع من إطلاق هذا وهذا ، فيمنعون أن يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، أو غير مخلوق ، وهؤلاء منعوه من جهة كونه يقال فى القرآن : إنه يلفظ أو لا يلفظ ، وقالوا : اللفظ الطرح والرمى ، ومثل هذا لا يقال

في القرآن . ووافق هؤلاء على التعليل بهذا طائفة ممن لا يقول بقول ابن كلاب في الكلام كالقاضي أبي يعلى وأمثاله . ووقع بين أبي نعيم الأصبهاني وأبي عبد الله ابن مَنْدَه في ذلك ماهو معروف ، وصنف أبو نعيم في ذلك كتابه في الرد على اللفظية والحلولية ، ومال فيه إلى جانب النفاة القائلين بأن التلاوة مخلوقة ، كما مال ابن منده إلى جانب من يقول : إنها غير مخلوقة ، وحكى كل منهما عن الأئمة ما يدل على كثير من مقصوده ، لا على جميعه ، فما قصده كل منهما من الحق وجد فيه من المنقول الثابت عن الأئمة مايوافقه . وكذلك وقع بين أبي ذر الهروى وأبي نصر السجزى في ذلك ، حتى صنف أبو نصر السجزى كتابه الكبير في ذلك المعروف بالإبانة ، وذكر فيه من الفوائد والآثار والانتصار للسنة وأهلها أمورا عظيمة المنفعة ، لكنه نصر فيه قول من يقول : لفظى بالقرآن غير مخلوق ، وأنكر على ابن قتيبة وغيره ما ذكروه من التفصيل ، ورجح طريقة مَنْ هجر البخارى ، وزعم أن أحمد بن حنبل كان يقول : لفظى بالقرآن غير مخلوق ، وأنه رجع إلى ذلك ، وأنكر مانقله الناس عن أحمد من إنكاره على الطائفتين ، وهى مسألة أبي طالب المشهورة . وليس الأمر كما ذكره ، فإن الإنكار على الطائفتين مستفيض عن أحمد عند أخص الناس به من أهل بيته وأصحابه الذين اعتنوا بجمع كلام أحمد كالمروزى والخلال وأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأمثالهم ، وقد ذكروا من ذلك ما يعلم كل عارف له أنه من أثبت الأمور عن أحمد ، وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنة والحديث من أهل خراسان ، الذين كان ابن مَنْدَه وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروى وأمثالهم يسلكون حَذْوهم ، ولهذا صنف عبد الله بن عطاء الإبراهيمى كتابا فيمن أخذ عن أحمد العلم ، فذكر طائفة ذكرمنهم أبو بكر الخلال ، وظن أنه أبو محمد الخلال شيخ القاضي أبي يعلى وأبي بكر الخطيب ، فاشتبه عليه هذا بهذا ، وهذا كما أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كُلَّاب كأبي العباس القلانسى

وأبى الحسن الأشعرى ، وأبى الحسن على بن مهدى الطبرى ، والقاضى أبى بكر الباقلاني ، وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب ، ولهذا كان القاضى أبو بكر بن الطيب يكتب فى أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب الحنبلى ، كما كان يقول الأشعرى ، إذ كان الأشعرى وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وكان الأشعرى أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة ، كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين ، وابن الجوزى ، وأمثالهم ، وكان أبو ذر الهروى قد أخذ طريقة الباقلانى وأدخلها إلى الحرم ، ويقال : إنه أول من أدخلها إلى الحرم ، وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب ، فإنهم كانوا يسمعون عليه البخارى ويأخذون ذلك عنه كما أخذه أبو الوليد الباجى ، ثم رحل الباجى إلى العراق ، فأخذ طريقة الباقلانى عن أبى جعفر السمنانى الحنفى قاضى الموصل صاحب الباقلانى ، ونحن قد بسطنا الكلام فى هذه المسائل وبينا ما حصل فيها من النزاع والاضطراب فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة ، لما فيها من لبس الحق بالباطل ، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة ، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بينت معانيها ، فإن ما كان مأثورا حصلت به الألفة ، وما كان معروفا حصلت به المعرفة ، كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال « إذا قل العلم ظهر الجفاء ، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء » فإذا لم يكن اللفظ منقولا ولا معناه معقولا ظهر الجفاء والأهواء ، ولهذا تجد قوما كثيرين يحبون قوما ويبغضون قوما لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها ، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون ، من غير أن تكون منقولة نقلا صحيحا عن النبى صلى الله عليه وسلم وسلف الأمة ، ومن غير أن يكونوا هم

يعقلون معناها ، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها . وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوصة ، وجَعْلها مذاهب يدعى إليها ، و يوالَى و يعادى عليها . وقد ثبت فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى خطبته « إن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » فدين المسلمين مبنى على اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اتفقت عليه الأمة ، فهذه الثلاثة هى أصول معصومة ، وما تنازعت فيه الأمة ردوه إلى الله والرسول ، وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصا يدعو إلى طريقته ، و يوالى عليها و يعادى ، غير النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا ينصب لهم كلاما يوالى عليه و يعادى غير كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما اجتمعت عليه الأمة ، بل هذا من فعل أهل البدع الذين ينصبون لهم شخصا أو كلاما يفرقون به بين الأمة ، يوالون به على ذلك الكلام أو تلك النسبة و يعادون .

ولهذا كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعون لهم بإحسان ـ و إن تنازعوا فيما تنازعوا فيه من الأحكام ـ فالعصمة بينهم ثابتة ، وهم يردّون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ، فبعضهم يصيب الحق فيعظم الله أجره و يرفع درجته ، و بعضهم يخطىء بعد أجتهاده فى طلب الحق ، فيغفر الله له خطأه ، تحقيقاً لقوله تعالى (٢ : ٢٨٦ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) سواء كان خطؤهم فى حكم علمى أو حكم خبرى نظرى ، كتنازعهم فى الميت هل يعذب ببكاء أهله عليه ؟ وهل يسمع الميت قَرْع نعالهم ؟ وهل رأى محمد ربه ؟ وأبلغ من ذلك أن شريحا أنكر قراءة مَنْ قرأ (٣٧ : ١٢ بل عجبتُ و يسخرون) وقال : إن الله لا يعجب ، فبلغ ذلك إبراهيم النخعى ، فقال « إنما شريح شاعر يعجبه علمه ، كان عبد الله أعلم منه ، أو قال : أفقه منه » وكان يقرأ (بل عجبتُ) فأنكر على شريح إنكاره ، مع أن شريحا من أعظم الناس قدرا عند المسلمين ، ونظائر

هذا متعددة ، والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل التعريف والبيان ، وأما المدح والذم والموالاة والمُعَاداة فعلى الأسماء المذكورة فى القرآن العزيز ، كاسم المسلم والكافر ، والمؤمن والمنافق ، والبر والفاجر ، والصادق والكاذب ، والمصلح والمفسد ، وأمثال ذلك ، وكون القول صواباً أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع ، والأدلة الدالة على العلم لا تتناقض كما تقدم ، والتناقض هو أن يكون أحد الدليلين يناقض مدلول الآخر : إما بأن ينفى أحدهما عين مايثبته الآخر ، وهذا هو التناقض الخاص الذى يذكره أهل الكلام والمنطق ، وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى ، وأما التناقض المطلق فهو أن يكون موجب أحد الدليلين ينافى موجب الآخر : إما بنفسه ، وإما بلازمه ، مثل أن ينفى أحدهما لازم الآخر أو يثبت ملزومه ، فإن انتفاء لازم الشىء يقتضى انتفاءه ، وثبوت ملزومه يقتضى ثبوته ، ومن هذا الباب الحكم على الشيئين المتماثلين من كل وجه مؤثر فى الحكم بحكمين مختلفين ، فإن هذا تناقض أيضاً ، إذ حكم الشىء حكم مثله ، فإذا حكم على مثله بنقيض حكمه كان كما لو حكم عليه بنقيض حكمه ، وهذا التناقض العام هو الاختلاف الذى نفاه الله تعالى عن كتابه بقوله عز وجل (٤ : ٨٢ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وهو الاختلاف الذي وصف الله به قول الكفار فى قوله تعالى (٥١ : ٨ ، ٩ إنكم لفى قول مختلف يؤفك عنه من أفك) وضد هذا هو التشابه العام الذى وصف الله به القرآن فى قوله (٣ : ٧ منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فإن ذلك التشابه العام يراد به التناسب والتصادق والائتلاف ، وضده : الاختلاف الذى هو التناقض والتعارض ، فالدلالة الدالة على العلم لا يجوز أن تكون متناقضة متعارضة ، وهذا مما لاينازع فيه أحد من العقلاء ، ومَن صار من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ

الأدلة والحيرة فإنما ذاك لفساد استدلاله : إما لتقصيره ، و إما لفساد دليله ، ومن أعظم أسباب ذلك الألفاظ المجملة التى تشتبه معانيها ، وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد ، وهو أنهم جعلوا قول الله ورسوله من المجمل الذى لا يستفاد منه علم ولا هدى ، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم ، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه ، كما يجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التى نفوا بها صفات الله ، ونفوا بها رؤيته فى الآخرة وعلوه على خلقه ، وكون القرآن كلامه ونحو ذلك ، جعلوا تلك الأقوال محكمة ، وجعلوا قول الله ورسوله مؤولا عليها ، أو مردوداً ، أو غير ملتفت إليه ولا متلقًى للهدى منه ، فتجد أحدهم يقول : ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا له كم ، ولا كيف ، ولا تحله الأعراض والحوادث ونحو ذلك ، وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه . فإذا قيل : إن الله أخبر أن له علماً وقدرة ، قالوا : لو كان له علم وقدرة للزم أن تحله الأعراض ، وأن يكون جسما ، وأن يكون له كيفية وكمية ، وذلك منتفٍ عن الله ، لما تقدم . ثم قد تقول : إن الرسول قصد بما ذكره من أسماء الله وصفاته أموراً لا نعرفها ، وقد تقول : إنه قصد خطاب الجمهور بإفهامهم الأمر على غير حقيقته ، لأن مصلحتهم فى ذلك ، وقد يفسر صفة بصفة ، كما يفسر الحب والرضا والغضب بالإرادة والسمع والبصر بالعلم ، والكلام والإرادة ، والقدرة بالعلم ، و يكون القول فى الثانية كالقول فى الأولى ، يلزمها من اللوازم فى النفى والإثبات ما يلزم التى نفاها ، فيكون مع جمعه فى كلامه أنواعاً من السفسطة فى العقليات والقرمطة فى السمعيات قد فرق بين المتماثلين : بأن جعل حكم أحدهما مخالفاً لحكم الآخر ، ويكون قد عطّل النصوص عن مقتضاها ونفى بعضَ ما يستحقه الله من صفات الكمال ، ويكون النافى لما أثبته هو قد تسلط عليه ، وأورد عليه فيما أثبته هو نظير ما أورده هو على من أثبت ما نفاه ، و إن كان النافى لما أثبته أكثر تناقضاً منه .

ثم هؤلاء يجعلون ما ابتدعوه من الأقوال المجملة ديناً ، يوالون عليه و يعادون ، بل يكفرون مَنْ خالفهم فيما ابتدعوه ، و يقول « مسائل أصول الدين : المخطىء فيها يكفر » وتكون تلك المسائل مما ابتدعوه ، ومعلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون ، كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبى صلى الله عليه وسلم و إجماع الصحابة ذمُّهم والطعنُ عليهم ، وهم إنما تأوّلوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه ، وجعلوا من خالف ذلك كافرا ، لاعتقادهم أنه خالف القرآن ، فمن ابتدع أقوالا ليس لها أصل فى القرآن ، وجعل من خالفها كافراً كان قوله شراً من قول الخوارج ، ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج . وأصل قول الجهمية هو نفى الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التى عارضوا بها النصوص ، إذ كان العقل الصريح الذى يستحق أن تسمى قضاياه عقليات موافقا للنصوص لا مخالفا لها ، ولما كان قد شاع فى عرف الناس أن قول الجهمية مبناه على النفى صار الشعراء ينظمون هذا المعنى ، كقول أبى تمام :

جَهْمية الأوصاف إلا أنهم قد لَقَّبوها جوهر الأشياء

فهؤلاء ارتكبوا أربع عظائم : أحدها : ردّهم لنصوص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والثانى : ردّهم ما يوافق ذلك من معقول العقلاء ، والثالث : جعل ما خالف ذلك من أقوالهم المجملة أو الباطلة هى أصول الدين ، والرابع : تكفيرهم ، أو تفسيقهم ، أو تخطئتهم لمن خالف هذه الأقوال المبتدعة المخالفة لصحيح المنقول وصريح المعقول .

وأما أهل العلم والإيمان : فهم على نقيض هذه الحال ، يجعلون كلام الله ورسوله هو الأصل الذى يعتمد عليه ، و إليه يردّ ما تنازع الناس فيه ، فما وافقه كان حقاً ، وما خالفه كان باطلا ، ومَنْ كان قصده متابعته من المؤمنين ، وأخطأ بعد اجتهاده الذى استفرغ به وُسْعه غفر الله له خطأه سواء كان خطؤه فى المسائل العلمية الخبرية ، أو المسائل العملية ، فإنه ليس كل ما كان معلوما متيقنا لبعض

الناس يجب أن يكون معلوماً متيقناً لغيره . وليس كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه كل الناس ويفهمونه ، بل كثير منهم لم يسمع كثيراً منه ، وكثير منهم قد يشتبه عليه ما أراده ، وإن كان كلامه فى نفسه محكما مقرونا بما يبين مراده ، لكن أهل العلم يعلمون ما قاله ، ويميزون بين النقل الذى يصدق به والنقل الذى يكذب به ، ويعرفون ما يعلم به معانى كلامه صلى الله عليه وسلم ، فإن الله تعالى أمر الرسول بالبلاغ المبين ، وهو أطوع الناس لربه ، فلا بد أن يكون قد بلغ البلاغ المبين ، ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه ملتبسا مدلسا .

والآيات التى ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله ، إنما نفى عن غيره علم تأويلها ، لا علم تفسيرها ومعناها ، كما أنه لما سئل مالك رضى الله تعالى عنه عن قوله تعالى(٢٠:٥الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » وكذلك قال ربيعة قبله ، فبين مالك أن معنى الاستواء معلوم ، وأن كيفيته مجهولة ، فالكيف المجهول هو من التأويل الذى لا يعلمه إلا الله ، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذى بينه الله ورسوله ، والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن ، وأخبر أنه أنزله لنعقله ، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بين المتكلمُ مراده به ، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معانى كثيرة ولم يبين مراده منها فهذا لايمكن أن يُتدبر كلامه ولا يعقل ، ولهذا تجد عامة الذين يزعمون أن كلام الله يحتمل وجوها كثيرة ، وأنه لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل على مالايعلمه إلا الله ، بل فى كلامهم من الكذب فى السمعيات نظير مافيه من الكذب فى العقليات ، وإن كانوا لم يتعمدوا الكذب كالمحدث الذى يغلط فى حديثه خطأ ، بل منتهى أمرهم : القرمطة فى السمعيات ، والسفسطة فى العقليات ، وهذان النوعان مجمع الكذب والبهتان ، فإذا قال القائل « استوى » يحتمل خمسة عشر وجهاً أو أكثر أو أقل ، كان غالطا ، فإن قول القائل « استوى على كذا » له معنى ،

وقوله « استوى إلى كذا » له معنى ، وقوله « استوى وكذا » له معنى ، وقوله « استوى » بلا حرف يتصل به ، له معنى ، فمعانيه تنوعت بتنوع ما يتصل به من الصِّلات ، كحرف الاستعلاء والغاية وواو الجمع ،أو ترك تلك الصلات . وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع ، و بين أن كلام الله مبين غاية البيان ، موفًّ حق التوفية فى الكشف والإيضاح ، وقد بسط الكلام على هذا النص وغيره . و بين نحو من عشرين دليلا تدل على أن هذه الآية نص فى معنى واحد لا يحتمل معنى آخر ، وكذلك ذكر هذا فى غير هذا النص . فإن الكلام هنا أربعة أنواع : أحدها : أن نبين أن ما جاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان . والثانى : أن نبين أن ما يقدر من الاحتمالات فهى باطلة ، قد دل الدليل الذى به يعرف مراد المتكلم على أنه لم يردها . الثالث : أن نبين أن ما يدعى أنه معارض لها من العقل فهو باطل . الرابع : أن نبين أن العقل موافق لها معاضد،لامناقض لهامعارض.

الوجه الثامن عشر ـ أن يقال : مايعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات فى أمر التوحيد والنبوة والمعاد قد بينا فساده في غير هذا الموضع وتناقضه ، وأن معتقد صحته من أجهل الناس وأضلهم فى العقل ، كما بينا انتهاءهم فى نفى الصفات والأفعال إلى حجة التركيب والتشبيه والاختصاص ، وانتهاءهم فى جَحْد القدر إلى تعارض الأمر والمشيئة ، وانتهاءهم فى مسألة حدوث العالم والمعاد إلى إنكار الأفعال ، و بينا أن مايذكرونه على النفى ألفاظ مجملة مشتبهة تتناول حقاً و باطلا ، كقولهم : إن الرب تعالى لو كان موصوفاً بالصفات من العلم والقدرة وغيرهما مباينا للمخلوقات لكان مركبا من ذات وصفات ، ولكان مشاركا لغيره فى الوجود وغيره ، ومفارقا له فى الوجوب وغيره ، فيكون مركبا مما به الاشتراك والامتياز ، ولكان له حقيقة غير مطلق الوجود ، فيكون مركبا من وجود وماهية ، ولكان جسما مركباً من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، والمركب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر إلى جزئه لا يكون واجباً بنفسه . وقد بينا فساد هذا الكلام بوجوه كثيرة يضيق

عنها هذا الموضع ، فإن مدار هـذه الحجة على ألفاظ مجملة ، فإن المركب يراد به ما ركبه غيره ، وما كان مفترقاً فاجتمع ، كأجزاء الثوب والطعام والأدوية من السكنجبين وغيره ، وهـذا هو المركب فى لغـة العرب وسائر الأمم ، وقد يراد بالمركب فى عرفهم الخاص ماتميز منه شىء عن شىء كتميز العلم عن القدرة وتميز ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك ، وتسمية هذا المعنى تركيبا وَضْع وضعوه ليس موافقا للغة العرب ، ولا لغة أحد من الأمم ، وإن كان هذا مركبا فكل ما فى الوجود مركب ، فإنه مامن موجود إلا ولابد أن يعلم منه شىء دون شىء ، والمعلوم ليس الذى هو غير معـلوم ، وقولهم « إنه مفتقر إلى جزئه » تلبيس ، فان الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه أو يفارقها ، وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال : إن تلك الحقيقة مفتقرة إلى غيرها ، والصفة اللازمة يسميها بعضُ الناس غير الموصوف ، ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المغايرة بنفى ولا إثبات حتى يفصل ويقول : إن أريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فهى غير ، وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود فليست بغير ، فإن لم يقل «هى غير الموصوف» لم يكن هناك غير لازم للذات فضلا عن أن تكون مفتقرة إليه ، وإن قيل «هى غيره» فهى والذات متلازمان لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر ، ومثل هذا «التلازم» بين الشيئين يقتضى كون وجود أحدهما مشروطا بالآخر ، وهـذا ليس بممتنع ، وإنما الممتنع أن يكون كل من الشيئين موجباً للآخر ، فالدور فى العلل ممتنع ، والدور فى الشروط جائز ، ولفظ «الافتقار» هنا : إن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه ـ فهذا هو تلازم من الجانبين ، وليس ذلك ممتنعاً ، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقراً إلى ماهو خارج عن نفسه ، فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل فى مسمى اسمه ، فقول القائل « إنه مفتقر إليها » كقوله « إنه مفتقر إلى نفسه » فإن القائل إذا قال « دعوت الله » أو « عبدت الله » كان اسم « الله » متناولا للذات المتصفة بصفاتها ، ليس اسم « الله » اسماً للذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها .

وحقيقة ذلك أنه لاتكون نفسه إلا بنفسه ، ولا تكون ذاته إلا بصفاته ، ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل فى مسمى اسمها ، وهذا حق ، ولكن قول القائل « إن هذا افتقار إلى غيره » تلبيس ، فإن ذلك يشعر أنه مفتقر إلى ماهو منفصل عنه ، وهذا باطل ، لأنه قد تقدم أن لفظ «الغير» يراد به ما كان مفارقاً له بوجود أو زمان أو مكان ، ويراد به ما أمكن العلم به دونه ، والصفة لاتسمى غيراً له بالمعنى الأول ، فيمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره ، إذ ليست صفته غيراً له بهذا المعنى ، وأما بالمعنى الثانى فلا يمتنع أن يكون وجوده مشروطا بصفات ، وأن يكون مستلزما لصفات ، وإن سميت تلك الصفات « غيرا » فليس فى إطلاق اللفظ مايمنع صحة المعاني العقلية ، سواء جاز إطلاق اللفظ أو لم يجز . وهؤلاء عمدوا إلى المعانى الصحيحة العقلية وأطلقوا عليها ألفاظا مجملة تتناول الباطل الممتنع كالرافضى الذى يسمى أهل السنة ناصبة ، فيوهم أنهم نصبوا العداوة لأهل البيت رضى الله عنهم . وقد بينا فى غير هذا الموضع أن إثبات المعانى القائمة التى توصف بها الذات لابد منه لكل عاقل، وأنه لاخروج عن ذلك إلا بجحد وجود الموجودات مطلقا، وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ووجود القدرة هو وجود الإرادة فطَرْد هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى ، وهذا منتهى الإلحاد ، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه فى غاية الفساد ، ولا مخلص من هـذا إلا بإثبات الصفات ، مع نفى مماثلة المخلوقات ، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات . وذلك أن نُفَاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم يقولون : إن العاقل والمعقول والعقل ، والعاشق والمعشوق والعشق ، واللذة واللذيذ والملتذ : هو شيء واحد ، وإنه موجود واجب له عناية ، ويفسرون عنايته بعلمه أو عقله ، ثم يقولون : وعلمه أو عقله : هو ذاته ، وقد يقولون : إنه حى عليم قدير مريد متكلم سميع بصير ، ويقولون : إن ذلك كله شيء واحد ، فإرادته عين قدرته وقدرته عين علمه ، وعلمه عين ذاته . وذلك أن من أصلهم : أنه ليس له صفة

ثبوتية ، بل صفاته : إما سلب ، كقولهم : ليس بجسم ولا متحيز ، وإما إضافة كقولهم : مبـدأ وعلة ، وإما مؤلف منهما كقولهم : عاقل ومعقول وعقل ، ويعبرون عن هذه المعانى بعبارات هائلة ، كقولهم : إنه ليس فيه كثرة كم ، ولا كثرة كيف ، أو إنه ليس له أجزاء حد ، ولا أجزاء كم ، أو إنه لابد من إثباته موحداً توحيداً منزهاً مقدساً عن المقولات العشر : عن الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع ، والإضافة ، ونحو ذلك . ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفى صفاته ، وهم يسمون نفى الصفات « توحيداً » وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيداً ، وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذى يسمونه توحيداً . وجعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه فى دين المسلمين ، فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، هو أن يعبد الله لايشرك به شيئاً ، ولا يجعل له نداً ، كما قال تعالى : (١٠٩ : ١ ـ ٦ قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ماتعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ماعبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولى دين [1]) ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، ويُصَان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل ، كما قال تعالى (١١٢ : ١ ـ ٤ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) ومن هنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه على نفى الصفات اسم

---

(١) ذكر أحد ركنى التوحيد اللذين دلت عليهما هذه السورة . وهو توحيد العبادة : أن يعبد الله وحده لا شريك له . وترك ذكر الركن الثانى . وهو أن لا يعبد الله تعالى إلا بما شرع . فإن قوله تعالى (ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد) معناه : لا أعبد ربى بمثل ما تعبدونه من البدع والخرافات التى أحدثها لكم متبوعوكم ، ولم يأت بها رسول من عند الله ، فأنا برىء من تلك العبادات المخترعة . وأنتم لا تقبلون ولا ترضون ـ بحالكم التى أنتم عليها من الغباوة والعمى ، والتقليد لمتبوعيكم ـ أن تتركوا هذه الخرافات والبدع وتعبدوا الله بما بعثنى به من الدين الذى أحبه وارتضاه .

« الموحدين » وهؤلاء منتهاهم أن يقولوا : هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، كما قاله طائفة منهم ، أو بشرط نفى الأمور الثبوتية ، كما قاله ابن سينا وأتباعه ، أو يقولون : هو الوجود المطلق لا بشرط ، كما يقوله القونوى وأمثاله .

ومعلوم بصريح العقل الذى لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة متناقضة من وجوه :

أحدها : أن جعل عين العلم عين القدرة ، ونفس القـدرة هى نفس الإرادة والعناية ، ونفس الحياة هى نفس العلم والقدرة ، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة ، فإن هذه حقائق متنوعة ، فإن جعلت هذه الحقيقة هى تلك كان بمنزلة من يقول : إن حقيقة السواد هى حقيقة الطعم ، وحقيقة الطعم هى حقيقة اللون ، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة .

الوجه الثانى : أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، والجسم ليس هو العرض ، والموصوف ليس هو الصفة ، والذات ليست هى النعوت ، فمن قال « إن العالم هو العلم ، والعلم هو العالم » فضلاله بين ، وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم ، فمن قال « إن العلم هو المعلوم ، والمعلوم هو العلم » فضلاله بين أيضا ، ولفظ « العقل » إذا أراد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذى هو الفاعل ولا المعقول الذى هو اسم مفعول ، وإذا أراد بالعقل جوهراً قائما بنفسه فهو العاقل ، فإذا كان يعقل نفسـه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته ، وكذلك إذا سمى عاشقاً ومعشوقا بلغتهم ، أو قيل « محبوب ومحب » بلغة المسلمين فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحب ، ولا العشق ولا الحب هو المعشوق ولا المحبوب ، بل التمييز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول ، والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر فى فطر العقول ولغات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لايخفى على من يتصور مايقول ، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة فى العقليات والقرمطة فى السمعيات .

الوجه الثالث : أن يقال : الوجود المطلق بشرط الاطلاق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ، أولا بشرط ، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه فى الخارج ، و إنما يوجد فى الذهن ، وهذا مما قرروه فى منطقهم اليونانى ، و بينوا أن المطلق بشرط الاطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق ، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق ، وجسم مطلق بشرط الإطلاق ، ووجود مطلق بشرط الإطلاق : لا يكون إلا فى الأذهان دون الأعيان . ولما أثبت قدماؤهم الكليات المجردة عن الأعيان التى يسمونها المُثل الأفلاطونية أنكر ذلك حُذّاقهم ، وقالوا : هذه لا تكون إلا فى الذهن ، ثم الذين ادعوا ثبوت هذه الكليات فى الخارج مجردة قالوا : إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة ، و يمتنع عندهم أن تكون هذه هى المبدعة للأعيان ، بل يمتنع أن تكون شرطاً في وجود الأعيان ، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان ، أو جزءاً منها ، وصفة الشىء لا تكون خالقة للموصوف ، وجزء الشىء لا يكون خالقاً للجملة ، فلو قدر أن فى الخارج وجودا مطلقا بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعاً لغيره من الموجودات ، بل امتنع أن يكون شرطا فى وجود غيره ، فإذن تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، إن قيل : إن له وجودا فى الخارج ، فكيف إذا كان الذى قال هذا القول هو من أشد الناس إنكاراً على من جعل وجود هذه الكليات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجا عن الذهن ؟ وهم قد قرروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر فى الوجود ولواحقه ، فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم ، لكن هذا هو المطلق الذى ينقسم إلى واجب وممكن ، وعلة ومعلول ، وقديم ومحدث . ومَوْرِد التقسيم مشترك بين الأقسام . فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب ، فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذى ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية . و يعبرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضا لشىء

من الماهيات والحقائق ، وهذا التعبير مبنى على أصلهم الفاسد ، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتـة فى الخارج ، بناء على أنه فى الخارج وجود الشىء غير حقيقته ، فيكون فى الخـارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ، ويفارقها أخرى . ومن هنا فرقوا فى منطقهم بين الماهية والوجود ، وهم لو فسروا الماهية بما يكون فى الأذهان والوجود بما يكون فى الأعيان لكان هذا صحيحاً لاينازع فيه عاقل ، وهذا هو الذى تخيلوه فى الأصل ، لكن توهموا أن تلك الماهية التى فى الذهن هى بعينها الموجود الذى فى الخارج ، فظنوا أن فى هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعنى المعين ، مثل كونه حيواناً وناطقا وحساسا ومتحركا بالإرادة ونحو ذلك ، والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين ، كل اسم يتضمن صفة ليست هى الصفة التى يتضمنها الاسم الآخر ، فالعين واحدة والأسماء والصفات متعددة ، وأما إثباتهم أعيانا قائمة بنفسها فى هذه العين المعينة فمكابرة للحس والعقل والشرع ، فهذا الموجود المعين فى الخـارج هو هو ، ليس هناك جوهران اثنان ، حتى يكون أحدهما عارضاً للآخر أو معروضا ، بل هناك ذات وصفات ، وقد بسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنـا أنه لم يمكن ابن سينا وأمثاله أن يجعلوه الوجود المنقسم إلى واجب وممكن ، فجعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ، كما بين ذلك فى شفائه وغيره من كتبه ، وهذا مما قد بين هو و بين مايعلم كل عاقل أنه يمتنع وجوده فى الخارج ، ثم إذا جعل مطلقا بشرط الإطلاق لم يجز أن ينعت بنعت يوجب امتيازه . فلا يقال : هو واجب بنفسه ، ولا ليس بواجب بنفسه ، فلا يوصف بنفى ولا إثبات ، لأن هذا نوع من التمييز والتقييد ، وهذا حقيقة قول القرامطة الباطنية الذين يمتنعون عن وصفه بالنفى والإثبات ، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع ، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع . وأما إذا قيد بسلب الأموز الثبوتية دون العدمية فهو أسوأ حالا من المقيد بسلب الأمور

الثبوتية والعدمية ، فانه يشارك غيره فى مسمى الوجود و يمتاز عنه بأمور وجودية ، وهو يمتاز عنها بأمور عدمية ، فيكون كل من الموجودات أكمل منه . وأما إذا قيد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية معاً كان أقرب إلى الوجود من أن يمتاز بسلب الوجود دون العدم ، و إن كان هذا ممتنعاً فذاك ممتنع أيضاً ، وهو أقرب إلى العدم ، فلزمهم أن يكون الوجود الواجب الذى لايقبل العدم هو الممتنع الذى لا يتصوّر وجوده فى الخارج ، و إنما يقدره الذهن تقديراً ، كما يقدر كون الشىء موجوداً معدوماً ، أو لا موجوداً ولا معدوماً ، فلزمهم الجمع بين النقيضين ، والخلو عن النقيضين ، وهذا من أعظم الممتنعات باتفاق العقلاء ، بل قد يقال : إن جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين ؛ فلهذا كان ابن سينا وأمثاله من أهل دعوة القرامطة الباطنية من أتباع الحاكم الذى كان بمصر ، وهؤلاء وأمثالهم من رءوس الملاحدة الباطنية ، وقد ذكر ذلك عن نفسه ، وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة ، لإلحادهم فى أسماء الله وآياته إلحادا أعظم من إلحاد اليهود والنصارى ، وأما ملاحدة المتصوفة كابن عربى الطائى وصاحبه الصدر القونوى وابن سبعين وابن الفارض وأمثالهم ؛ فقد يقولون : هو الوجود المطلق لا بشرط الإطلاق كما قاله القونوى ، وجعله هو الوجود من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن كونه واجباً وممكناً وواحداً وكثيراً ، وهذا معنى قول ابن سينا وأمثاله القائلين بالإحاطة ، ومعلوم أن المطلق لا بشرط كالإنسان المطلق لا بشرط يصدق على الإنسان وهذا الإنسان ، وعلى الذهنى والخارجى ، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على هذا الواجب والممكن والواحد والكثير والذهنى والخارجى ، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس موجودا فى الخارج مطلقا بلا ريب ، ومن قال « إن الكلى الطبيعىّ موجود فى الخارج » فقد يريد به حقاً و باطلا ، فإن أراد بذلك أن ما هو كلى فى الذهن موجود فى الخارج معيناً : أى تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة فى الخارج ، كما يطابق

الاسم لمسماه ، والمعنى الذهنى الموجود الخارجى ، فهذا صحيح . وإن أراد بذلك أن نفس الموجود فى الخارج كلى حين وجوده فى الخارج ، فهذا باطل ، مخالف للحس والعقل ، فإن الكلى هو الذى لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه . وكل موجود فى الخارج معين متميز بنفسه عن غيره : يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه ، أعنى هذه الشركة التى يذكرونها فى هذا الموضع ، وهى اشتراك الأعيان فى النوع ، واشتراك الأنواع فى الجنس ، وهى اشتراك الكليات فى الجزئيات .

والقسمة المقابلة لهذه الشركة ، هى قسمة الكلى إلى جزئياته ، كقسمة الجنس إلى أنواعه ، والنوع إلى أعيانه .

وأما الشركة التى يذكرها الفقهاء فى كتاب الشركة ، والقسمة المقابلة لها التى يذكرها الفقهاء فى باب القسمة ؛ فهى المذكورة فى قوله تعالى : (٥٤ : ٢٨ ونبئهم أن الماء قِسْمَةٌ بينهم) وقوله (١٥ : ٤٤ لكل باب منهم جزء مقسوم) فتلك شركة فى الأعيان الموجودة فى الخارج ، وقسمتها قسمة الكل إلى أجزائه ، كقسمة الكلام إلى الاسم والفعل والحرف . والأول كقسمة الكلمة الاصطلاحية إلى اسم وفعل وحرف .

وإذا عرف أن المقصود الشركة فى الكليات ، لا فى الكل ، فمعلوم أنه لا شركة فى المعينات ، فهذا الإنسان المعين ليس فيه شىء من هذا المعين ، ولا فى هذا شىء من هذا . ومعلوم أن الكلى الذى يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزءًا من الجزئى الذى يمنع تصوّرُه من وقوع الشركة فيه .

فمن قال « إن الإنسان الكلى جزء من هذا الإنسان المعين » أو « إن الإنسان المطلق جزء من هذا المعين » بمعنى أن هذا المعين فيه شىء مطلق ، أو شيء كلى ، فكلامه ظاهر الفساد .

وبهذا تنحل شُبَه كثيرة توجد فى كلام الرازى وأمثاله ، من أهل المنطق ، ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام .

وبسبب التباس هذا عليهم حاروا فى وجود الله تعالى :هل هو ماهيته ، أم هو زائد على ماهيته ؟ وهل لفظ الوجود مقول بالتواطؤ أو التشكيك ، أو مقول بالاشتراك اللفظى ؟

فقالوا : إن قلنا : إن لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا لزم أن لا يكون الوجود منقسما إلى واجب وممكن . وهذا خلاف ما اتفق عليه العقلاء ، وما يعلم بصريح العقل . وإن قلنا : إنه متواطىء أو مشكك ، لزم أن تكون الموجودات مشتركة فى مسمى الوجود ، فيكون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن ، فيحتاج الوجود المشترك إلى ما يميز وجود هذا عن وجود هذا ، والامتياز يكون بالحقائق المختصة ، فيكون وجود هذا زائداً على ماهيته ؛ فيكون الوجود الواجب مفتقراً إلى غيره .

ويذكرون ما يذكره الرازى وأتباعه : أن للناس فى وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط :

أحدها : أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظى فقط .

والثانى : أن وجود الواجب زائد على ماهيته .

والثالث : أنه وجود مطلق ، ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه .

فيقال لهم : الأقوال الثلاثة باطلة ، والقول الحق ليس واحداً من الثلاثة .

وإنما أصل الغلط هو توهمهم أنا إذا قلنا « إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن » لزم أن يكون فى الخارج وجود هو نفسه فى الواجب ، وهو نفسه فى الممكن ، وهذا غلط ، فليس فى الخارج بين الوجودين شيء هو نفسه فيهما ، ولكن لفظ « الوجود » ومعناه الذى فى الذهن والخط الذى يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعمهما ، وهما يشتركان فيه ، فشمول معنى الوجود الذى فى

الذهن لهما كشمول لفظ الوجود ، والخط الذى يكتب به هذا اللفظ لهما ، فهما مشتركان فى هـذا ، وأما فى نفس مايوجد فى الخارج فإنما يشتبهان فيه من بعض الوجوه ، فأما أن تـكون نفس ذات هذا وصفته فيها شىء من ذات هذا وصفته : فهذا مما يعلم فساده كل من تصوره ، ومَنْ توقف فيه فلعدم تصوره له .

وحينئذ فالقول فى اسم الوجود كالقول فى اسم الذات والعين والنفس والماهية والحقيقة ، وكما أن الحقيقة تنقسم إلى حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة ، وكذلك لفظ الماهية ولفظ الذات ونحو ذلك ، فـكذلك لفظ الوجود ، فإذا قلنا « إن الحقيقة أو الماهية تنقسم إلى واجبة وممكنة » لم يلزم أن تـكون ماهية الواجب فيها شىء من ماهية الممكن ؛ فـكذلك إذا قيل « الوجود ينقسم إلى واجب وممكن » لم يلزم أن يكون الوجود الواجب فيه شىء من وجود غيره ، بل ليس فيه وجود مطلق ولا ماهية مطلقة ، بل ماهيته هى حقيقته ، وهى وجوده .

وإذا كان المخلوق المعين وجوده الذى فى الخـارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التى فى الخارج ليس فى الخارج شيئان ، فالخالق تعـالى أولى أن تـكون حقيقته هى وجوده الثابت الذى لا يشركه فيه أحد ، وهو نفس ماهيته التى هى حقيقته الثابتة فى نفس الأمر .

ولو قدر أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن موجود فيهما فى الخارج ، وأن الحيوانية المشتركة هى بعينها فى الناطق والأعجم : كان تَميُّز أحدِهما عن الآخر بوجود خاص ، كما يتميز الإنسان بحيوانية تخصه ، كما أن السـواد والبياض إذا اشتركا فى مسمى اللون يتميز أحدهما بلونه الخاص عن الآخر .

وهؤلاء الضالون يجعلون الواحد اثنين ، والاثنين واحـدا ، فيجعلون هذه الصفة هى هذه الصفة ، ويجعلون الصفة هى الموصوف ، فيجعلون الاثنين واحدا ، كما قالوا : إن العلم هو القدرة وهو الإرادة ، والعلم هو العالم ، ويجعلون الواحد اثنين ، كما يجعلون الشىء المعين الذى هو هذا الإنسان هو عدة جواهر : إنسان، وحيوان

وناطق ، وحساس ، ومتحرك بالإرادة ، ويجعلون كلا من هذه الجواهر غير الآخر ، ومعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعددة ، وكما يفرقون بين المادة والصورة ويجعلونهما جوهرين عقليين قائمين بأنفسهما ، وإنما المعقول هو قيام الصفات بالموصوفات ، والأعراض بالجواهر ، كالصورة الصناعية مثل صورة الخاتم والدرهم والسرير والثوب فإنه عَرَض قائم بجوهر هو الفضة والخشب والغزل ، وكذلك الاتصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم ، وهكذا يجعلون الصورة الذهنية ثابتة في الخارج ، كقولهم في المجردات المفارقات للمادة ، وليس معهم مايثبت أنه مفارق إلا النفس الناطقة إذا فارقت البدن بالموت ، والمجردات هي الكليات التي تجردها النفس عن الأعيان الشخصية ، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها .

ويجعلون الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن ، كما يجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق .

فهذه الأمور من أصول ضلالهم ، حيث جعلوا الواحد متعددا ، والمتعدد واحدا ، وجعلوا مافي الذهن في الخارج ، وجعلوا مافي الخارج في الذهن ، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت منتفيا ، والمنتفي ثابتا ، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنا ننبه على بعض مانبين به تناقضهم وضلالهم في عقلياتهم التي نفَوْا بها صفات الله عز وجل ، وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول ، وكلما أمعن الفاضل الذكي في معرفة أقوال هؤلاء الملاحدة ومن وافقهم في بعض أقوالهم من أهل البدع ، كنُفَاة بعض الصفات الذين يزعمون أن المعقول عارض كلام الرسول ، وأنه يجب تقديمه عليه ، فإنه يتبين له أنه يعلم بالعقل الصريح مايصدق ما أخبر به الرسول ، وما به يتبين فساد مايعارض ذلك .

ولكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني

متعددة ، وصاروا يدخلون فيها من المعانى ماليس هو المفهوم منها فى لغات الأمم ، ثم ركبوها وألفوها تأليفا طويلا بَنَوْا بعضه على بعض ، وعظموا قولهم ، وهوّلوه فى نفوس من لم يفهمه ، ولا ريب أن فيه دقة وغموضا لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعانى المشتبهة ، فاذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا له : أنت لاتفهم هذا ، وهذا لايصلح لك ، فيبقى مافى النفوس من الأنفة والحمية يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده ، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل ، ونقلوا الناس فى مخاطبتهم درجات ، كما نَقَّل إخوانُهم القرامطةُ المستجيبين لهم درجة بعد درجة حتى يوصلوهم إلى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم ، الذى مضمونُه جَحْد الصانع ، وتكذيب رسله ، وجحد شرائعه ، وفساد العقل والدين ، والدخول فى غاية الإلحاد المشتمل على غاية الفساد فى المبدأ والمعاد .

وهذا القدر الذى وقع فيه ضُلَّال المتفلسفة : لم يقصده عقلاؤهم فى الأصل ، بل كان غرضهم تحقيق الأمور والمعارف ، لكن وقعت لهم شبهات ضلوا بها ، كما ضلَّ مَنْ ضل ابتداء من المشركين منهم ومن غيرهم من الكفار ممن ضل ببعض الشبهات ؛ ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم : أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه ، ويعرف مقصوده ، ويكون الكلام فى المعانى العقلية المبينة ، لا فى معان مشتبهة بألفاظ مجملة .

واعلم أن هذا نافع فى الشرع والعقل :

أما الشرع : فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله ، فكل ما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله ، فعلينا أن نصدق به ، وإن لم نفهم معناه ، لأنا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذى لا يقول على الله إلا الحق ، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ « المتحيز ، والجهة ، والجسم ، والجوهر ، والعرض » وأمثال ذلك : فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء ، لا فى النفى

ولا فى الإثبات ، حتى يتبين له معناه ، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحا ، موافقا لقول المعصوم كان ما أراده حقا ، وإن كان أراد به معنى مخالفا لقول المعصوم كان ما أراده باطلا .

ثم يبقى النظر فى إطلاق ذلك اللفظ ونفيه ، وهى مسألة فقهية ؛ فقد يكون المعنى صحيحا ويمتنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة ، وقد يكون اللفظ مشروعا ولـكن المعنى الذى أراده المتكلم باطل ، كما قال علي رضى الله عنه لمن قال من الخوارج المارقين « لاحكم إلا لله » : « كلمة حق أريد بها باطل » وقد يفرق بين اللفظ الذى يُدْعَى به الرب ، فإنه لايدعى إلا بالأسماء الحسنى ، وبين ما يخبر عنه لإثبات حق أو نفى باطل .

وإذا كنا فى باب العبارة عن النبى صلى الله عليه وسلم علينا أن نفرق بين مخاطبته وبين الإخبار عنه ؛ فإذا خاطبناه كان علينا أن نتأدب بآداب الله تعالى ، حيث قال (٢٤ : ٦٣ لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) فلا نقول : يا محمد ، يا أحمد ، كما يدعو بعضنا بعضاً ، بل نقول : يارسول الله ، يانبى الله ، والله سبحانه وتعالى خاطب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بأسمائهم فقال (٢ : ٣٥ يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة) (١١ : ٤٨ يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك) (٢٠ : ١١ ، ١٢ ياموسى إنى أنا ربك) (٣ : ٥٥ يا عيسى إنى متوفيك ورافعك إلى) فلما خاطبه صلى الله عليه وسلم قال (٦٦ : ١ يا أيها النبى) (٥ : ٤١ يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الـكفر) (٥:٦٧ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) (٧٣ : ١ يا أيها المزمل) (٧٤ : ١ يا أيها المدثر) فنحن أحق أن نتأدب فى دعائه وخطابه .

وأما إذا كنا فى مقام الإخبار عنه قلنا : « أشهد أن لاإله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله » وقلنـا : محمد رسول الله وخاتم النبيين . فنخبر عنه

باسمه [١] كما أخبر الله سبحانه لما أخبر عنه صلى الله عليه وسلم (٣٣: ٤٠ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين) وقال (٤٨: ٢٩ محمد رسول الله ، والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ، تراهم ركعاً سجداً) وقال (٣ : ١٤٤ وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل) وقال (٤٧ : ٢ والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد) .

فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار : فرق ثابت بالشرع والعقل ، وبه يظهر الفرق بين ما يُدْعَى الله به من الأسماء الحسنى وبين ما يخبر به عنه عز وجل مما هو حق ثابت ؛ لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال ، ونفى ماينزه عنه عز وجل من العيوب والنقائص ، فإنه الملك القدوس السلام (١٧ : ٤٣ سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) وقال تعالى (٧ : ١٨٠ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) مع قوله (٦: ١٩ قل : أى شىء أكبر شهادة ؟ قل : الله شهيد بينى وبينكم) ولا يقال فى الدعاء : يا شىء .

وأما نفع هذا الاستفسار فى العقل : فمن تكلم بلفظ يحتمل معانى لم يقبل قوله ولم يردّ حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد ، ويبقى الكلام فى المعانى العقلية ، لافى المنازعات اللفظية ، فقد قيل : أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، ومن كان متكلما بالمعقول الصِّرف لم يتقيد بلفظ ، بل يجرد المعنى بأى عبارة دلت عليه .

وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالات بألفاظ لهم : منها ما كان أعجمياً ،

---

(١) الأدب الذى دلت عليه هذه الآيات أن نقرن بالاسم العلم الصفة ، وهى الرسالة ، وختم النبوة ، كما هو ظاهر من الآيات التى استشهد بها . ويقصد أنه لا يجوز لنا أن نتحدث عنه فنذكر اسمه العلم مجرداً ، فنقول : قال محمد ، أو حياة محمد ، أو رسالة محمد ، بل لابد أن نذكره بصفة الرسالة أو النبوة ، أو نذكر اسمه العلم موصوفا بالرسالة ، والله أعلم . وكتبه محمد حامد الفقى .

فعرّبت ، كما عرّبت ألفاظ اليونان والهند والفرس وغيرهم ، وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة ، وقد لا يكون صحيح الترجمة . ومنها ما هو عربى ، ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية ، فإذا نقلوا عن أسلافهم لفظ « الهيولى ، والصورة ، والمادة ، والعقل ، والنفس ، والصفات الذاتية ، والعرضية ، والمجرد ، والتركيب ، والتأليف ، والجسم ، والجوهر ، والعرض ، والماهيـة ، والجزء ، ونحو ذلك » بُيِّنَ ما يحتمل هذه الألفاظ من المعانى ، كما إذا قال قائلهم « النوع مركب من الجنس والفصل كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق أو من الحيوانية والناطقية ، وإن هذه أجزاء الإنسان وأجزاء الحد . والواجب سبحانه إذا كان له صفات لزم أن يكون مركباً ، والمركب مفتقر إلى أجزائه ، والمفتقر إلى أجزائه لا يكون واجباً » استُفْسِرُوا عن لفظ « التركيب ، والجزء ، والافتقار ، والغير » فإن جميع هذه الألفاظ فيها اشتراك والتباس و إجمال .

فإذا قال القائل « الإنسان مركب من الحيوان والناطق ، أو من الحيوانية والناطقية » قيل له : أتعنى بذلك الإنسان الموجود فى الخارج ، وهو هذا الشخص وهذا الشخص ، أو تعنى الإنسان المطلق من حيث هو هو ؟

فإن أراد الأول . قيل له : هذا الإنسان ، وهذا الإنسان وغيرهما إذا قلت « هو مركب من هذين الجزأين » فيقال لك : الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما ؛ فإذا قلت « هما جزآن للانسان الموجود فى الخارج » لزم أن يكون الإنسان الموجود فى الخارج فيه جوهران : أحدهما حيوان ، والآخر ناطق ، غير الإنسان المعين . وهذا مكابرة للحس والعقل .

و إن قال « أنا أريد بذلك أن الإنسان يوصف بأنه حيوان وأنه ناطق » .

قيل له : هذا معنى صحيح ، لـكن تسمية الصفات أجزاء ، ودعوى أن الموصوف مركب منها ، وأنهـا متقدمة عليه ، ومقومة له فى الوجودين الذهنى

والخارجى ، كتقدم الجزء على الكل ، والبسيط على المركب ، ونحو ذلك مما تقولونه فى هذا الباب : هو مما يعلم فساده بصريح العقل .

و إن قال « هو مركب من الحيوانية والناطقية » .

قيل له : إن أردت بالحيوانية والناطقية : الحيوان والناطق ، كان الكلام واحداً . و إن أردت العرضين القائمين بالحى والناطق ، وهما صفتان : كان مضمونه أن الموصوف مركب من صفاته ، وأنها أجزاء له ، ومقومة له ، وسابقة عليه . ومعلوم أن الجوهر لا يتركب من الأعراض ، وأن صفات الموصوف لا تكون سابقة له فى الوجود الخارجى .

و إن قال « أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركب من ذلك »

قيل له : إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له فى الخارج ، بل هذا هو الإنسان المطلق ، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا فى الأذهان ، فقد جعلت المركب هو ما يتصوره الذهن ، وما يتصوره الذهن هو مركب من الأمور التى يقدرها الذهن . فإذا قدرت فى النفس جسما حساساً متحركا بالإرادة ناطقاً : كان هذا المتصوَّر فى الذهن مركباً من هذه الأمور ، و إن قدرت فى النفس حيواناً ناطقا كان مركباً من هذا وهذا ، و إن قدرت حيواناً صاهلا كان مركباً من هذا وهذا . و إن قلت « إن الحقائق الموجودة في الخارج مركبة من هذه الصور الذهنية » كان هذا معلوم الفساد بالضرورة . و إن قلت « إن هذه مطابقة لها وصادقة عليها » فهذا يكون صحيحاً إذا كان ما فى النفس علماً لا جهلا .

وقد بسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن من سوغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين كان كلامه مستلزماً أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجودا واحدا بالعين ، بل هذا أولى ، لأن الموجودات مشتركة فى مسمى الوجود ، فمن اشتبه عليه أن العلم هو القدرة وأنهما نفس الذات العالمه القادرة : كان أن يشتبه عليه أن الوجود واحد

أولى وأحرى . وهذه الحجة المبنية على التركيب هى أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال ، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم ، ويسمون ذلك التوحيد .

وأما المعتزلة وأتباعهم فقد يحتجون بذلك ، لكن عمدتهم الكبرى حجتهم التى زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم ، وهى حجة الأعراض ؛ فإنهم استدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض ، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، ثم قالوا : إن الأعراض أو بعض الأعراض حادث ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فاحتاجوا فى هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولا ، ثم إثبات لزومها للجسم .

فادعى قوم أن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض ، وأن القابل للشىء لا يخلو منه ومن ضده ، وادعوا أن كل جسم له طعم ولون وريح ، وأن العرض لا يبقى زمانين كما زعم ذلك مَنْ سلكه من أهل الكلام الصفاتية ، نُفَاة الفعل الاختيارى القائم بذاته ، كالقاضى أبى بكر وأبى المعالى ونحوهما ومَنْ يُوافقهم أحياناً كالقاضى أبى يعلى وغيره . ولما ادعوا أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين لزم أن تكون حادثة شيئاً بعد شىء ، والجسم لايخلو منها ، فيكون حادثاً بناء على امتناع حوادث لا أول لها .

وعلى هذه الطريق اعتمد كثير منهم فى حدوث العالم . ومن متأخريهم أبو الحسن الآمدى وغيره .

وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك ، وقالوا : من المعلوم أن الجسم يكون متحركا تارة ، وساكنا أخرى . وهل السكون أمر وجودى أو عدمى ؟ على قولين .

وأما الاجتماع والافتراق فمبنى على إثبات الجوهر الفرد .

فمن قال بإثباته قال : إن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة ، وهى : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، ومن لم يقل بإثباته لم يجعل الاجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم .

ونُفاة الجوهر الفرد كثير من طوائف أهل الكلام وأهل الفلسفة ، كالهشامية والنجارية ، والضِّرارية ، والكلابية ، وكثير من الكرامية .

وأما من قال « إن نفيه هو قول أهل الإلحاد ، وإن القول بعدم تماثل الأجسام ونحو ذلك هو من أقوال أهل الإلحاد » : فهذا من أقوال المتكلمين ، كصاحب الإرشاد ونحوه ممن يظن أن هذا الدليل الذى سلكوه فى إثبات حدوث العالم ، هو أصل الدين ، فما يُفضِى إلى إبطال هذا الدليل لا يكون إلا من أقوال الملحدين

ومن لم يقل بأن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض قال : إنه يستلزم بعضها كالأكوان ، أو الحركة والسكون ، وإن ذلك حادث . وهذه الطريقة هى التى يسلكها أكثر المعتزلة وغيرهم ممن قد يوافقهم أحياناً فى بعض الأمور كأبى الوفاء ابن عقيل وغيره .

ثم هؤلاء بعد أن أثبتوا لزوم الأعراض أو بعضها للجسم ، وأثبتوا حدوث مايلزم الجسم أو حدوث بعضه ، احتاجوا إلى أن يقولوا : ما لم يسبق الحوادث فهو حادث ؛ فمنهم من اكتفى بذلك ظنا منهم أن ذلك ظاهر ، ومنهم من تفطن لكون ذلك مفتقراً إلى إبطال حوادث لاأول لها ، إذيمكن أن يقال : إن الحادث بعد أن لم يكن هو كل شخص من أعيان الحوادث ، وأما النوع فلم يزل ، فتكلموا هنا فى إبطال وجود ما لا نهاية له بطريق التطبيق والموازاة والمسامتة ، وملخص ذلك أن ما لا يتناهى إذا فرض فيه حد كزمن الطوفان وفرض حد بعد ذلك كزمن الهجرة ، وقُدِّر امتداد هذين إلى ما لا نهاية له ؛ فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص ، وإن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لايتناهى ، وهذه نكتة الدليل ، فان منازعيهم جوَّزوا مثل هذا التفاضل إذا كان ما لا يتناهى ليس هو موجودا له أول وآخر ، وألزموهم بالأبد ، وذلك إذا أخذ ما لا يتناهى فى أحد الطرفين قُدِّر متناهيا من الطرف الآخر ، كما إذا قدرت الحوادث المتناهية إلى زمن

الطوفان ، وقدرت إلى زمن الهجرة ، فإنها وإن كانت لاتتناهي من الطرف المتقدم فإنها متناهية من الطرف الذى يلينا ، فإذا قال القائل « إذا طبقنا بين هذه وهذه فإن تساويا لزم أن يكون الزائد كالناقص أو أن يكون وجود الزيادة كعدمها ، وإن تفاضلا لزم وجود التفاضل فيما لا يتناهى » كان لهم عنه جوابان :

أحدهما : أنا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل ، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين ، لا بين المتفاضلين .

والجواب الثانى : أن هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهى ، لا بين الجانب الذى لا يتناهى ، وهذا لا محذور فيه .

ولبعض الناس جواب ثالث ، وهو أن التطبيق إنما يمكن فى الموجود لا فى المعدوم .

وقد وافق هؤلاء على إمكان وجود مالا يتناهى فى الماضى والمستقبل طوائفُ كثيرةٌ ممن يقول بحدوث الأفلاك من المعتزلة والأشعرية والفلاسفة وأهل الحديث وغيرهم ؛ فإن هؤلاء جوّزوا حوادث لا أول لها ، مع قولهم بأن الله أحدث السموات والأرض بعد أن لم يكونا ، وألزموهم بالأبد ، ونشأ عن هذا البحث كلامهم فى الحوادث المستقبلة ، فطَرَد إماما هذا الطريق الجَهْمُ بن صَفْوان [1] إمام الجهمية الجبرية ، وأبو الهُذَيل العلاف [2] ، إمام المعتزلة القدرية ؛ فنفيا ثبوتَ ما لا يتناهى فى المستقبل ، فقال الجهم بفناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل اقتصر

---

(١) الجهم بن صفوان : ترمذى ، مولى بنى راسب ، كان ينفى الصفات الإلهية كلها ويقول : لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يصفه بها خلقه ، وانفرد بتجويز الخروج على السلطان الجائر ، وقتل فى أواخر دولة بنى أمية .

(٢) وأبو الهذيل : هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول ، العبدى . المعروف بالعلاف ، شيخ معتزلة البصرة ، وله مقالة فى مذهبهم ، ولد سنة ١٣٤ وتوفى سنة ٢٣٥ من الهجرة (انظر الترجمة رقم ٥٧٨ من وفيات الأعيان) .

على القول بفناء حركات أهل الجنة والنـار ، وعن ذلك قال أبو المعـالى بمسألة الاسترسال ـ وهو أن علم الرب تعالى يتناول الأجسـام بأعيانها و يتناول أنواع الأعراض بأعيانها ـ وأما آحاد الأعراض : فيسترسل العلم عليها لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علما وعينا .

وأنـكر الناس ذلك عليـه ، وقالوا فيه أقوالا غليظة ، حتى يقال : إن أبا القاسم القُشَيرى هجره لأجل ذلك ، وصار طوائف المسلمين فى جواز حوادث لا تتناهى على ثلاثة أقوال :

قيل : لا يجوز فى الماضى ولا فى المستقبل .

وقيل : يجوز فيهما .

وقيل : يجوز فى المستقبل دون الماضى .

ثم إن المعتزلة والجهمية نفت أن يقوم بالله تعالى صفات أو أفعال ؛ بناء على هذه الحجة .

قالوا : لأن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم ، و بذلك اسـتدلوا على حدوث الجسم .

فجاء ابن كُلَّاب ومن اتبعه فوافقوهم على انتفاء قيام الأفعال به ، وخالفوهم فى قيام الصفات ، فأثبتوا قيام الصفات به ، وقالوا : لا نسميها أعراضا لأنها باقية ، والأعراض لا تبقى .

وأما ابن كَرَّام وأتباعه : فلم يمتنعوا من تسمية صفات الله أعراضا ، كما لم يمتنعوا من تسميته جسما ، وعن هذه الحجة ونحوها نشأ القول بأن القرآن مخلوق ، وأن الله تعالى لا يُرى فى الآخرة ، وأنه ليس فوق العرش ، ونحو ذلك من مقالات الجهمية النُّفاة ، لأن القرآن كلام ، وهو صفة من الصفات ، والصفـات عندهم لا تقوم به . وأيضا فالـكلام يستلزم فعل المتـكلم ، وعندهم لا يجوز قيام فعل

به ، ولأن الرؤية تقتضى مقابلة ومعاينة ، والعلو يقتضى مباينة ومسامتة ، وذلك من صفات الأجسام .

وبالجملة فقد صاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى ؛ لأن إثبات ذلك يقتضى أن يكون الموصوف جسما ، وذلك ممتنع ؛ لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام ، فلو كان جسما لبطل دليل إثبات الصانع .

ومن هنا قال هؤلاء : إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح فى أصل الدليل الذى به علمنا صدق الرسول .

وقالوا : إنه لا يمكن تصديق الرسول لو قدر أنه يخبر بذلك ؛ لأن صدقه لا يعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع ، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام .

قالوا : وإثبات الصفات له يقتضى أنه جسم قديم ، فلا يكون كل جسم حادثا ، فيبطل دليل إثبات العلم به .

وقالت المعتزلة ، كأبى الحسين وغيره : إن صدق الرسول معلوم بالمعجزة ، والمعجزة معلومة بكون الله تعالى لا يظهرها على يد كاذب ، وذلك معلوم بكون إظهارها على يد الكذاب قبيحاً ، والله منزه عن فعل القبيح ، وتنزيهه عن فعل القبيح معلوم بأنه غنى عنه عالم بقبحه ، والغنى عن الشىء العالم بقبحه لا يفعله ، وغناه معلوم بكونه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم معلوم بنفى الصفات ، فلو قامت به الصفات لكان جسما ، ولو كان جسما لم يكن غنيا ، وإذا لم يكن غنيا لم يمتنع عليه فعل القبيح ، فلا يؤمَن أن يُظهر المعجزة على يد كذاب ، فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول .

فهذا الكلام ونحوه أصل دين المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة .

وكذلك أبو عبد الله بن الخطيب وأمثاله : أثبتوا وجود الصانع بأربع طرق ،

منها ثلاثة مبنية على أصلين ، وربما قالوا : بست طرق ، منها خمسة مبنية على الأصلين المتقدمين فى توحيد الفلاسفة وتوحيد المعتزلة .

فإنه قال : الاستدلال على الصانع إما أن يكون بالإمكان أو الحدوث ، وكلاهما إما فى الذات وإما فى الصفات – وربما قالوا : وإما فيهما – فالأول إثبات إمكان الجسم بناء على حجة التركيب التى هي أصل الفلاسفة ، والثانى بيان حدوثه بناء على حجة حدوث الحركات والأعراض التى هي أصل المعتزلة ، والثالث : إمكان الصفات بناء على تماثل الأجسام . والرابع : إمكانهما جميعاً . والخامس : حدوث الصفات ، وهذا هو الطريق المذكور فى القرآن . والسادس : حدوث الأجسام وصفاتها ، وهو مبنى على ما تقدم .

وهذه الطرق الست كلها مبنية على الجسم ، إلا الطريق الذى سمّاه « حدوثَ الصفات » يعنى بذلك ما يحدثه الله فى العالم من الحيوان والنبات والمعدن والسحاب والمطر وغير ذلك ، وهو إنما سمى ذلك حدوث الصفات مُتابَعة لغيره ممن يثبت الجوهر الفرد ، ويقول بتماثل الأجسام ، وإن ما يحدثه الله تعالى من الحوادث إنما هو تحويل الجواهر التى هى أجسام من صفة إلى صفة مع بقاء أعيانها ، وهؤلاء ينكرون الاستحالة .

وجمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون على بطلان قولهم ، وأن الله تعالى يحدِث الأعيان ويبدعها ، وإن كان يُحيل الجسم الأول إلى جسم آخر ، فلا يقولون : إن جِرْم النطفة باق فى بدن الإنسان ، ولا جرم النواة باق فى النخلة .

والكلام على هذه الأمور مبسوط فى غير هذا الموضع ، فإن هذه الجمل هى من جوامع الكلام المحدث الذى كان السلف والأئمة يذمونه ، وينكرون على أهله .

والمقصود هنا أن هذه هى أعظم القواطع العقلية التى يعارضون بها الكتب الإلهية ، والنصوصَ النبوية ، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها .

فيقال لهم : أنتم وكل مسلم عالم تعلمون بالاضطرار أن إيمان السابقين الأولين

من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان لم يكن مبنيا على هذه الحجج المبنية على الجسم ، ولا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أحدا أن يستدل بذلك على إثبات الصانع ، ولا ذكر الله تعالى فى كتابه وفى آياته الدالة عليه وعلى وحدانيته شيئاً من هذه الحجج المبنية على الجسم والعرض ،وتركيب الجسم وحدوثه ومايتبع ذلك؛ فمن قال « إن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بهذه الطريق » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام . ومن قال « إن سلوك هذه الطريق واجب فى معرفة الصانع تعالى » كان قوله من البدع الباطلة المخالفة لما علم بالاضطرار من من دين الإسلام ؛ ولهذا كان عامة أهل العلم يعترفون بهذا ، وبأن سلوك هذه الطريق [ليس بواجب ، بل قد ذكر أبو الحسن الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر أن سلوك هذه الطريق] [١] بدعة محرمة فى دين الرسل ،لم يَدْعُ إليها أحد من الأنبياء، ولامن أتباعهم .

ثم القائلون بأن هذه الطريق ليست واجبة قد يقولون : إنها فى نفسها صحيحة ، بل ينهى عن سلوكها لما فيها من الأخطار ، كما يذكر ذلك طائفة : منهم الأشعرى والخطابى وغيرهما .

وأما السلف والأئمة فينكرون صحتها فى نفسها ، ويعيبونها لاشتمالها على كلام باطل ؛ ولهذا تكلموا فى ذم مثل هذا الكلام لأنه باطل فى نفسه ، لا يوصل إلى حق ، بل إلى باطل ، كقول من قال : الكلام الباطل لا يدل إلا على باطل ، وقول من قال : لو أوصي بكتب العلم لم يدخل فيها [كتب علم] [١] الكلام ، وقول من قال : مَنْ طلب الدين بالكلام تزندق ، ونحو ذلك .

ونحن الآن فى هذا المقام نذكر مالا يمكن مسلما أن ينازع فيه ، وهو أنا نعلم بالضرورة أن هذه الطريق لم يذكرها الله تعالى فى كتابه ، ولا أمر بها رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا جعل إيمان المتبعين له موقوفا عليها ، فلو كان الإيمان

---

(١) مابين المعقوفين ساقط من ب .

بالله لا يحصل إلا بها لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين ، بل كان ذلك أصل أصول الدين ، لا سيما وكان يكون فيها أصلان عظيمان : إثبات الصانع ، وتنزيهه عن صفات الأجسام ، كما يجعلون هم ذلك أصل دينهم ، فلما لم يكن الأمر كذلك علم أن الإيمان يحصل بدونها ، بل إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله كان حاصلا بدونها .

فمن قال بعد هذا « إن العلم بصحة الشرع لا يحصل إلا بهذه الطريق ونحوها من الطرق المحدثة » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام ، وعلم أن القدح فى مدلول هذه الطرق ومقتضاها ، وأن تقديم الشرع المعارض لها ؛ لا يكون قدحا فى العقليات ، التى هى أصل الشرع ، بل يكون قدحا فى أمور لا يفتقر الشرع إليها ، ولا يتوقف عليها ، وهو المطلوب .

فتبين أن الشرع المعارض لمثل هذه الطرق التى يقال « إنها عقليات » إذا قدم عليها لم يكن فى ذلك محذور .

ومن عجائب الأمور : أن كثيراً من الجهمية نفاة الصفات والأفعال ، ومن اتبعهم على نفى الأفعال : يستدلون على ذلك بقصة الخليل صلى الله عليه وسلم ، كما ذكر ذلك بشر المريسى ، وكثير من المعتزلة ، ومن أخذ ذلك عنهم أو عمن أخذ ذلك عنهم كأبى الوفاء بن عقيل وأبى حامد والرازى وغيرهم ، وذكروا فى كتبهم أن هذه الطريقة هى طريقة إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه ، وهو قوله (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) .

قالوا : فاستدل بالأفول الذى هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به ذلك ، كالكوكب والقمر والشمس .

وظن هؤلاء أن قول إبراهيم عليه السلام (٦ : ٧٧ هذا ربى) أراد به : هذا خالق السموات والأرض ، القديم الأزلى ، وأنه استدل على حدوثه بالحركة .

وهذا خطأ من وجوه :

أحدها : أن قول الخليل (هذا ربى) ـ سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه ، أو على سبيل الاستدلال والترقى ، أو غير ذلك ـ ليس المراد به : هذا رب العالمين القديم الأزلى الواجب الوجود بنفسه ، ولا كان قومه يقولون : إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلى الواجب الوجود بنفسه ، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التى ذكرها الناس ، لا من مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب ، ولا من مقالات غيرهم ، بل قوم إبراهيم صلى الله عليه وسلم كانوا يتخذونها أربابا يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها والدعوة لها والسجود والقرابين وغير ذلك ، وهو دين المشركين الذين صنف الرازى كتابه على طريقتهم وسماه « السر المكتوم ، فى دعوة الكواكب والنجوم والسحر والطلاسم والعزائم » وهذا دين المشركين من الصابئين كالكلدانيين والكنعانيين واليونانيين وأرسطو وأمثاله من أهل هذا الدين ، وكلامه معروف فى السحر الطبيعى والسحر الروحانى ، والكتب المعروفة بذخيرة الإسكندر بن فيلبس الذى يؤرخون له ، وكان قبل المسيح بثلثمائة سنة ، وكان اليونان مشركين يعبدون الأوثان ، كما كان قوم إبراهيم مشركين يعبدون الأوثان ، ولهذا قال الخليل (٤٣ : ٢٦ إننى براء مما تعبدون ، إلا الذى فطرنى فإنه سيهدين) وقال (٢٦ : ٧٥ ـ ٧٧ أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون ؟ فإنهم عدو لى ، إلا رب العالمين) وأمثال ذلك مما يبين تبرؤه مما يعبدونه غير الله ، وهؤلاء القوم عامتهم من نفاة صفات الله وأفعاله القائمة به ، كما هو مذهب الفلاسفة المشائين ، فإنهم يقولون : إنه ليس له صفة ثبوتية ، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية ، وهو مذهب القرامطة الباطنية القائلين بدعوة الكواكب والشمس والقمر والسجود لها ، كما كان على ذلك مَنْ كان عليه من بنى عُبيد ملوك القاهرة وأمثالهم .

فالشرك الذى نهى عنه الخليل وعادى أهله عليه : كان أصحابه هم أئمة هؤلاء

النفاة للصفات والأفعال ، وأول من أظهر هذا النفى فى الإسلام : الجعد بن درهم، معلم مروان بن محمد [١] .

قال الإمام أحمد : وكان يقال إنه من أهل حَرَّان ، وعنه أخذ الجهم بن صفوان مذهب نفاة الصفات ، وكان بحران أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفى الصفات والأفعـال ، ولهم مصنفات فى دعوة الـكواكب ، كما صنفه ثابت بن قُرَّة وأمثاله من الصابئة الفلاسفة أهل حران ، وكما صنفه أبو معشر البلخى وأمثاله ، وكان لهم بها هيكل العلة الأولى ، وهيكل العقل الفعال ، وهيكل النفس الـكلية ، وهيكل زُحَل ، وهيكل المشترى ، وهيكل المريخ ، وهيكل الشمس ، وهيكل الزهرة ، وهيكل عطارد ،وهيكل القمر. وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع .

الوجه الثانى : أنه لوكان المراد بقوله (هذا ربى) أنه رب العالمين لـكانت قصة الخليل حجة على نقيض مطلوبهم ، لأن الـكوكب والقمر والشمس مازال متحركا من حـين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه ، وهو جسم متحرك متحيز ، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال : إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل رب العالمين ، بل ولا كونه صغيرا بقدر الـكوكب والشمس والقمر . وهذا ـ مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ـ فإن جوّزوه عليه كان حجة عليهم ، لالهم .

الوجه الثالث : أن « الأفول» هو المغيب والاحتجاب ، ليس هو مجرد الحركة والانتقال ، ولا يقول أحد ـ لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير ـ إن الشمس والقمر فى حال مسيرهما فى السماء : إنهما آفلان ، ولا يقول للـكواكب المرئية فى السماء ، فى حال ظهورها وجريانها : إنها آفلة ، ولا يقول عاقل لكل مَنْ مشى وسافر وسار وطار : إنه آفل .

---

(١) مروان بن محمد : آخر ملوك بنى أمية ، وكان يقال له « الجعدى » لـكونه تلميذ الجعد بن درهم .

الوجه الرابع : أن هذا القول الذى قالوه لم يقله أحد من علماء السلف أهل التفسير ، ولا من أهل اللغة ، بل هو من التفسيرات المبتدعة فى الإسلام ، كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمى وغيره من علماء السنة ، و بينوا أن هذا من التفسير المبتدع ..و بسبب هذا الابتداع أخذ ابن سينا وأمثاله لفظ « الأفول » بمعنى الإمكان ، كما قال فى إشاراته :

قال قوم : إن هذا الشىء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ، لكن إذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوت قوله تعالى (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) فإن الهُوِىّ فى حظيرة الإمكان أُفُول مّا ، فهذا قوله .

ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب : أنهم لا يسمون كل مخلوق موجود آفلا ، ولا كل موجود بغيره آفلا ، ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلا ، ولا ما كان من هذه المعانى التى يعنيها هؤلاء بلفظ الإمكان ، بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة : من تسمية كل متحرك آفلا ، ولو كان الخليل أراد بقوله (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) هذا المعنى لم ينتظر مغيب الكوكب والشمس والقمر ، ففسادُ قول هؤلاء المتفلسفة فى الاستدلال بالآية أظهرُ من فساد قول أولئك .

وأعجب من هذا قول من قال فى تفسيره « إن هذا قول المحققين » واستعارته لفظ « الهوىّ ، والحظيرة » لا يوجب تبديل اللغة المعروفة فى معنى الأفول ، فإن وَضَع هو لنفسه وضعاً آخر ، فليس له أن يتلو عليه كتاب الله تعالى فيبدله أو يحرفه .

وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفسيراً آخر ، كما ذكره أبو حامد فى بعض مصنفاته ، كمشكاة الأنوار وغيرها : أن الكواكب والشمس والقمر : هى النفس ، والعقل الفعال ، والعقل الأول ، ونحو ذلك .

وشبهتهم فى ذلك : أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أجلُّ من أن يقول لمثل

هذه الكواكب : إنه رب العالمين ، بخلاف ماادّعَوْه من النفس ، ومن العقل الفعال الذى يزعمون أنه رب كل ماتحت فلك القمر ، والعقل الأول الذى يزعمون أنه مبدع العالم كله .

وقول هؤلاء — وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام — فابتداعُ أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد .

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن هذه المعانى ليست هى المفهوم من لفظ الكوكب والقمر والشمس .

وأيضاً فلو قدر أن ذلك يسمى كوكباً وقمراً وشمساً بنوع من التجوّز : فهذا غايته أن يسوّغ للانسان أن يستعمل اللفظ فى ذلك ، لكنه لا يمكنه أن يدعى أن أهل اللغة التى نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا ، والقرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه فى معان بنوع من التشبيه والاستعارة ، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذى أحدثه هو ، وأيضاً فإنه تعالى قال (٦ : ٧٦ فلما جَنَّ عليه الليل رأى كوكباً) فذكَرَه منكَراً ، لأن الكواكب كثيرة ، ثم قال (٦ : ٧٧ فلما رأى القمر) (٦ : ٧٨ فلما رأى الشمس) بصيغة التعريف ، لكى يبين أن المراد القمر المعروف والشمس المعروفة ، وهذا صريح بأن الكواكب متعدّدة ، وأن المراد واحد منها ، وأن الشمس والقمر هما هذان المعروفان ، وأيضاً فإنه قال (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) والأفول : هو المغيب والاحتجاب ، فإن أريد بذلك المغيب عن الأبصار الظاهرة فما يدعونه من العقل والنفس لا يزال محتجباً عن الأبصار لا يرى بحال ، بل وكذلك واجب الوجود عندهم لا يرى بالأبصار بحال ، بل تمتنع رؤيته بالأبصار عندهم .

وإن أراد المغيب عن بصائر القلوب : فهذا أمر نسبى إضافى ، فيمكن أن تكون تارة حاضرة فى القلب وتارة غائبة عنه ، كما يمكن مثل ذلك فى واجب

الوجود ، فالأفول أمر يعود إلى حال العارف بها ، لا يكسبها صفة نقص ولا كمال ولافرق فى ذلك بينها و بين غيرها .

وأيضاً فالعقولُ عندهم عشرة ، والنفوس تسعة بعدد الأفلاك .

فلو ذكر القمر والشمس فقط لكانت شبهتهم أقوى ، حيث يقولون : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، كما أن النفس متولدة عن العقل ، مع مافى ذلك ـ لو ذكروه ـ من الفساد ، أما مع ذكر كوكب من الكواكب ، فقولهم هذا من أظهر الأقوال للقرامطة الباطنية فسادا ، لما فى ذلك من عدم الشبه ، والمناسبة التى تسوغ فى اللغة إرادة مثل هذا .

والكلام على فساد هذا طويل ليس هذا موضعه . ولولا أن هذا وأمثاله هو من أسباب ضلال كثير من الداخلين فى العلم والعبادة ، إذ صاحب كتاب مشكاة الأنوار إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة ، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران صلى الله عليه وسلم ، كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة ، وجعل « خلع النعلين » الذى خوطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا والآخرة ، و إن كان قد يقرر خلع النعلين حقيقة ، لكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهى ، وهو من جنس قول من يقول : إن النبوة مكتسبة ، ولهذا كان أكابر هؤلاء يطمعون فى النبوة فكان السهروردى المقتول يقول : لا أموت حتى يقال لى « قم فأنذر » وكان ابن سبعين يقول : لقد درب ابن آمنة حيث قال « لا نبيّ بعدي » ولما جعل خلع النعلين إشارة إلى ذلك أخذ ذلك ابن قسى ونحوه ووضع كتابه فى خلع النعلين ، واقتباس النور من موضع القدمين ، من مثل هذا الكلام .

ومن هنا دخل أهل الإلحاد من أهل الحلول والوحدة والاتحاد حتى آل الأمر بهم إلى أن جعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق سبحانه وتعالى ، كما فعل

صاحب الفصوص ابن عربى وابن سبعين وأمثالهما من الملاحدة المنتسبين إلى التصوف والتحقيق ، وهم من جنس الملاحدة المنتسبين إلى التشيع ، لكن تظاهر هؤلاء من أقوال الشيوخ الصوفية وأهل المعرفة بما التبس به حالهم على كثير من أهل العلم المنتسبين إلى العلم والدين ، بخلاف أولئك الذين تظاهروا بمذهب التشيع[١] ، فإن نفور الجمهور عن مذهب الرافضة مما نفر الجمهور عن مثل هؤلاء ، بخلاف جنس أهل الفقر والزهد ومن يدخل فى ذلك من متكلم ومتصوف وفقير وناسك وغير هؤلاء ، فإنهم لمشاركتهم الجمهور فى الانتساب إلى السنة والجماعة يخفى من إلحاد الملحد الداخل فيهم مالا يخفى من إلحاد ملاحدة الشيعة ، وإن كان إلحاد الملحد منهم أحيانا قد يكون أعظم ، كما حدثنى نقيبُ الأشراف أنه قال للعفيف التلمسانى : أنت نُصيرى ، فقال : نصير جزء منى . والكلام على بسط هذا له موضع آخر غير هذا .

فان قيل : هب أن تقديم الشرع عليها لا يكون قدحا فى أصله ، لكنه يكون تقديما له على أدلة عقلية ، فلابد من بيان الموجب لتقديم الشرع .

قيل : الجواب من وجوه :

أحدها : أن المقصودَ هنا بيان أن تقديم الشرع على ما عارضه من مثل هذه العقليات المحدثة فى الإسلام ليس تقديما له على أصله الذى يتوقف العلم بصحة الشرع عليه ، وقد حصل ، فإنا إنما ذكرنا فى هذا المقام بيان بطلان من يزعم أنه يقدم العقل على الشرع المعارض له ، وذكرنا أن الواجب تقديم ماقام الدليل على صحته مطلقا .

الجواب الثانى : أن نقول : الشرع قول المعصوم الذى قام الدليل على صحته وهذه الطرق لم يقم دليل على صحتها ، فلا يعارض ماعلمت صحته بما لم تعلم صحته

---

(١) من درس دين الصوفية ودين الروافض دراسة دقيقة علم أنهما من منبع واحد ، أو أن الرفض هو ابن التصوف .

الجواب الثالث : أن نقول : بل هذه الطرق المعارضة للشرع كلها باطلة فى العقل ، وصحة الشرع مبنية على إبطالها لا على صحتها ، فهى باطلة بالعقل و بالشرع ، والقائل بها مخالف للعقل والشرع من جنس أهل النار الذين قالوا (٦٧ : ١٠ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير) وهكذا شأن جميع بدع المخالفين لنصوص الأنبياء ، فإنها مخالفة للسمع والعقل ، فكيف ببدع الجهمية المعطلة التى هى فى الأصل من كلام المكذبين للرسل .

والكلام على إبطال هذه الوجوه على التفصيل ، وأن الشرع لا يتم إلا بإبطالها ، مبسوط فى غير هذا الموضع ، لكن نحن نشير إلى ذلك فى تمام هذا الكلام ، فنقول :

الوجه الثامن عشر : أن هذه المعارضات مبنية على التركيب ، وقد تقدمت الإشارة إلى بطلانه ، وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول : قد أورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور ، وجوابهم عنه على أصلهم مما يقول جمهور العقلاء إنه معلوم الفساد بالضرورة .

وذلك أنهم قالوا لهم : إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن ، فالمحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضى الحدوث ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضى الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ، وهو ممتنع فى البديهة ، و إن حدث عن سبب فالقول فى حدوث ذلك السبب كالقول فى حدوث غيره ، و يلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء بخلاف التسلسل المتنازع فيه ، مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين، فهم مضطرون فى هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام ، أو إلى القول بالتسلسل والدور ، وكلاهما ممتنع ، ومما ينبغى أن يعرف أن التسلسل الممتنع فى هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع فى جوازه ، بل هو مما اتفق العقلاء على امتناعه . فإنه إذا قيل : إنه إذا قدّر أنه لم يكن يحدث شيئاً قط ثم حدث حادث ، فإما أن

يحدث بسبب حادث أو بلا سبب حادث ، فان حدث بسبب حادث فالقول فيه كالقول فى الأول ، و إن حدث بغير سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح ، فالناسُ كلهم متفقون على أنه إذا قُدِّرَ أنه صار فاعلا بعد أن لم يكن لم يحدث إلا بسبب حادث ، وأن القول فى كل ما يحدث قول واحد . و إذا قال القائل : فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث ، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض ، فإن قوله « لا يحدث حادث » قول عام ، فإذا جوّز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض ، و يسمى تسلسلا .

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل فى العلل والفاعلين والمؤثرات : بأن يكون للفاعل فاعل ، وللفاعل فاعل إلى ما لانهاية له ، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء .

والثانى التسلسل فى الآثار : بأن يكون الحادث الثانى موقوفا على حادث قبله ، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك ، وهلم جرا ، فهذا فى جوازه قولان مشهوران للعقلاء ، وأئمة السنة والحديث مع كثير من النظار أهل الكلام والفلاسفة يجوّزون ذلك ، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك .

وأما إذا قيل « لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث » فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصريح العقل ، وقد يسمى هذا دورا ، فإنه إذا قيل « لا يحدث حتى يحدث شىء » كان هذا دورا ، فإن وجود جنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث ، وكونه سبحانه لم يزل مؤثراً يراد به مؤثراً فى كل شىء ، وهذا لا يقوله عاقل ، لكنه لازم لحجة الفلاسفة ، و يراد به لم يزل مؤثراً فى شىء معين ، و يراد به لم يزل مؤثراً فى شىء بعد شىء ، وهو موجب الأدلة العقلية التى توافق الأدلة السمعية .

ولما أجاب بعضهم بأن المرجح هو القدرة أو الإرادة القديمة أو العلم القديم أو إمكان الحدوث ونحوه ، قالوا لهم فى الجواب : هذه الأمور إن لم يحدث بسببها

سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح ، و إن حدث سبب حادث ، فالكلام فى حدوثه كالكلام فى حدوث ما حدث به .

وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا : هذا يقتضى أن لا يحدث فى العالم حادث ، والحس يكذبه ، فقالوا لهم : إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلا ، وأنتم تقولون بإبطاله ، وأما نحن فلا نقول بإبطاله ، و إذا كان الحدوث موقوفا على حوادث متجددة ، فقد زال هذا المحذور .

والتسلسل نوعان : تسلسل فى العلل ، وقد اتفق العلماء على إبطاله ، وأما التسلسل فى الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء .

وتنازع هؤلاء : هل الإلزام صحيح أم لا ؟ و بتقدير كون الإلزام صحيحاً ليس فيه حل للشبهة ، و إذا لم تنحل كانت حجةً على الفريقين ، وكان القول بموجبها لازماً ، واعتبر ذلك بما ذكره أبو عبد الله الرازى فى أشهر كتبه ، وهو كتاب « الأربعين » وما اعترض عليه به صاحبُ « لباب الأربعين » أبو الثناء محمود الأرموى ، وجوابه هو عنها ، فإن الرازى ذكرها ، وذكر أجوبة الناس عنها و بين فسادها ، ثم أجاب هو بالإلزام ، مع أنه فى مواضع أخر يجيب عنها بالأجوبة التى بين فسادها فى هذا الموضع .

قال فى حجتهم : جميع الممكنات مستندة إلى واجب الوجود ، فكل مالا بد منه فى مؤثريته إن لم يكن حاصلا فى الأزل لحدوثه إن لم يتوقف على مؤثر وجد الممكن لا عن مؤثر ، وإن توقف عاد الكلام فيه ، وتسلسل ، وإن كان حاصلا فإن وجب حصول الأثر معه لزم دوامه لدوامه ، و إن لم يجب أمكن حصول الأثر معه تارة وعدمه أخرى ، فيرجح أحدهما على الآخر ، و إن لم يتوقف على أمر وقع الممكن بلا مرجح ، و إن توقف لزم خلاف الفرض .

ثم قال : أجاب المتكلمون بوجوه : الأول : أنه إنما أحدث العالم فى ذلك الوقت ، لأن الإرادة لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده فى ذلك الوقت .

قلت : هذا جواب جمهور الصفاتية الكلامية كابن كلاب والأشعرى وأصحابهما ، وبه يجيب القاضى أبو بكر وأبو المعالى والتميميون من أصحاب أحمد والقاضى أبو يعلى وابن عقيل وابن الزاغونى وأمثالهم ، وبه أجاب الغزالى فى تهافت الفلاسفة ، وزيفه عليه ابن رشد الحفيد ، وبه أجاب الآمدى ، وبه أجاب الرازى فى بعض المواضع .

قال : الجواب الثانى للمتكلمين : أنها اقتضت التعلق به فى ذلك الوقت لتعلق العلم به .

قلت : هذا الجواب ذكره طائفة من الأشعرية ، ومن الناس من يجعل المرجح مجموع العلم والإرادة والقدرة ، كما ذكره الشهرستانى ، ويمكن أن يجعل هذا جوابا آخر .

قال : الجواب الثالث : لعل هناك حكمة خفية لأجلها أحدث فى ذلك [الوقت]

قلت : هذا الجواب يجيب به من قد يعلل الأفعال ، كما هو مذهب المعتزلة والكرامية وغيرهم . وقد يوافق المعتزلة ابن عقيل ونحوه ، كما يوافق الكرامية فى تعليلهم القاضى أبو حازم ابن القاضى أبى يعلى وغيره .

قال : الجواب الرابع : أن الأزلية مانعة من الإحداث لما سبق .

الجواب الخامس : أنه لم يكن ممكناً قبله ، ثم صار ممكناً فيه .

قلت : هذان الجوابان أو أحدهما ذكرهما غير واحد من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية وغيرهم ، كالشهرستانى وغيره ، وهذا جواب الرازى فى بعض المواضع .

قال : الجواب السادس : أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان ، والعطشان إذا وجد قدحين متساويين .

قلت : هذا جواب أكثر الجهمية المعتزلة ، وبه أجاب الرازى فى نهاية العقول ، فإنه قال فى كتابه المعروف بنهاية العقول ، وهو عنده أجل ما صنفه

فى الـكلام ، قال : قوله فى المعارضة الأولى جميع جهات مؤثرية البارى عز وجل لا بد وأن يكون حاصلا فى الأزل ، و يلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عن البارى عز وجل .

قلنا : هذا إنما يلزم إذا كان موجباً بالذات ، أما إذا كان قادراً فلا .

قوله « القادر لمـا أمكنه أن يفعل فى وقت ، وأن يفعل قبله و بعده توقفت فاعليته على مرجح »

قلنا : المعتمد فى دفع ذلك ليس إلا أن يقال : القادر لا يتوقف فى فعله لأحد مقدورَيْه دون الآخر على مرجح .

قوله « إذا جاز استغناء الممكن هنا عن المرجح فليجز فى سـائر المواضع ، ويلزم منه نفى الصانع » .

قلنا : قد ذكرنا أن بديهة العقل فرقت فى ذلك بين القادر و بين غيره ، وما اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه .

قلت : وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة ، وهو وأمثاله دائمـا فى كتبهم يضعفون هذا الجواب ، و يحتجون على المعتزلة فى مسألة خلق الأفعال وغيرها بهذه الحجة ، وأنه لا يتصور ترجيح الممكن ، لا من قادر ولا من غيره ، إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر .

فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة فى مسألة « حدوث العالم » لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة ، وهم دائما إذا ناظروا المعتزلة فى مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التى احتجت بها الفلاسفة ، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة ، و إن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة ، وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للـكتاب والسنة تجدهم دائما يتناقضون ، فيحتجون بالحجة التى يزعمون أنها برهان باهر ، ثم فى موضع آخر يقولون : إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة . وهو لما احتج فى المحصول على إثبات الجبر وأن إثباته يمنع القول بالتحسين والتقبيح العقلى ذكر

هذه الحجة ، وقال : فثبت بهذا البرهان الباهر أن هذه الحوادث إما أن تحدث من العبد القادر على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق .

وقال أيضاً فى تقريرها ههنا : العمدة فى إثبات الصانع : احتياج الممكن إلى المؤثر ، فلو جوزنا ممكناً يترجح أحد طرفيه على الآخر بلا مرجح لم يمكنا أن نحكم الشىء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر ، وذلك يسد باب إثبات الصانع .

قال : وأما الهارب من السبع إذا عنّ له طريقان ، فإنما نمنع تساويهما من من كل الوجوه وإن تباعدتا عليه ، ولكن الهارب من السبع يعتقد ترجح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه ، أو يصير غافلا عن أحدهما ، فأما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه فإنه يستحيل منه والحال هذه أن يسلك أحدهما ، والدليل على أن الأمر كذلك أن الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنه يتوقف فى كل موضع ، لا يمكنه أن يترك إلا عند حصول المرجح . وكما قال من جعل المرجح هو الإرادة : إن الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره ، ولا يمكن أن يقال : الإرادة لماذا رجحت ذلك الشىء على غيره ؟ لأنها لو رجحت غيره عليه لكان هذا السؤال عائدا ، وعلى هذا التقدير يلزم أن كون الإرادة مرجحة معلل بعلة أخرى ، وذلك محال ، لأن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها ، كما أن كون العلم بحيث يعلم به المعلوم صفة نفسية له ، وذلك أمر ذاتى له ، ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجحة .

قال : وهذا الجواب باطل أيضا ، لأنا لا نعلل أصل كون الإرادة مرجحة ، وإنما نعلل كونها مرجحة لهذا الشىء على ضده ، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل أصل المرجحية ، ألا ترى أن الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإنا نحكم أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لأصل كونه ممكنا ، فكذلك ههنا .

قلت : نظير هذا قول من يقول من القدرية المعتزلة والشيعة ونحوهم « إن الله

تعالى جعل العبد مختاراً ، وخلقه مختاراً ، إن شاء اختار هذا الفعل ، و إن شاء اختار هذا الفعل ، فهو يختار أحدهما باختياره » .

فيقال لهم : هو جعله أهلاً للاختيار ، وقابلا للاختيار ، وجائزاً منه الاختيار ، وممكناً منه الاختيار ، ونحو ذلك ، أو جعله مختاراً لهذا الفعل على هذا ؟ .

فإن قالوا بالأول قيل لهم : فوجود اختيار هذا الفعل دون هذا لابد له من سبب ، و إذا كان العبد قابلا لهذا ولهذا فوجود أحد الاختيارين دون الآخر لابد له من سبب أوجبه .

و إن قالوا بالثاني اعترفوا بالحق ، وأن ما فيه من اختيار الفعل المعين هو من الله تعالى ، كما قال سبحانه (٨١ : ٢٨ ، ٢٩ لمن شاء منكم أن يستقيم ، وماتشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) .

ولهذا إذا حُقِّق القول عليهم وقيل لهم : فهذا الاختيار الحادث الذى كان به هذا الفعل ، وهو إرادة العبد الحادثة مَنْ المحدثُ لها ؟ قالوا : الإرادة لا تعلل .

فقلت لمن قال لى ذلك منهم : تعنى بقولك « لا تعلل » بالعلة الغائية ، أى لا تعلم عاقبتها ، أو لا تعلل بالعلة الفاعلية ، فلا يكون لها محدث أحدثها ؟

أما الأول فليس الكلام فيه هنا ، مع أنه هو يقول بتعليلها بذلك ، وأما الثانى فإنه معلوم الفساد بالضرورة ، فإن من جوز فى بعض الحوادث أن تحدث بلا فاعل أحدثها لزمه ذلك فى غيره من الحوادث ، وهذا المقام حار فيه هؤلاء المتكلمون .

فالمعتزلة القدرية : إما أن ينفوا إرادة الرب تعالى ، و إما أن يقولوا بإرادة أحدثها فى غير محل بلا إرادة ، كما يقوله البصريون منهم ، وهم أقرب إلى الحق من البغداديين منهم ، وهم فى هذا كما قيل فيهم : طافوا على أبواب المذاهب ، وفازوا بأخس المطالب ، فإنهم التزموا عرضاً يحدث لا فى محل ، وحادثاً يحدث بلا إرادة ، كما التزموا فى إرادة العبد أنها تحدث بلا فاعل ، فنفوا السبب الفاعل

للارادة ، مع أنهم يثبتون لهـا العلة الغائية ، ويقولون : إنما أراد الإحسان إلى الخلق ونحو ذلك .

والذين قابلوهم من الأشعرية ونحوهم ، أثبتوا السبب الفاعل لإرادة العبد ، وأثبتوا لله إرادة قديمة تتناول جميع الحوادث ، لـكن لم يثبتوا لها الحـكمة المطلوبة والعاقبة المحمودة ، فـكان هؤلاء بمنزلة من أثبت العلة الفاعلية دون الغـائية ، وأولئك بمنزلة من أثبت العلة الغائية دون الفاعلية .

والمتفلسفة المشاؤن يدعون إثبات العلة الفاعلية والغائية ، ويعللون مافى العالم من الحوادث بأسبـاب وَحِكَم . وهم عند التحقيق أعظم تناقضـاً من أولئك المتـكلمين لا يثبتون لا علة فاعلية ولا غائية ، بل حقيقة قولهم : أن الحوادث التى تحدث لا محدث لها ؛ لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها ، ولا يمـكن أن يحدث عنها شىء ، وحقيقة قولهم : إن أفعال الرب تعالى ليس فيها حكمة ، ولا عاقبة محمودة ، لأنهم ينفون الإرادة ، ويقولون : ليس فاعلا مختاراً ، ومن نفى الإرادة كان نفيه للمراد المطلوب بها الذى هو الحـكمة الغائية أولى وأحرى ، ولهذا كان لهم من الاضطراب والتناقض فى هذا الباب أعظم مما لطوائف أهل الملل ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الـكبار ، وما فيهـا من التناقض ، وأن من عارض النصوص الإلهية بما يسميه عقليات : إنما يعارضها بمثل هذا الـكلام الذى هو نهاية إقدامهم وغاية مرامهم ، وهو نهـاية عقولهم فى دراية أصولهم .

قال الرازى : قالت الفلاسفة : حاصل الـكل اختيار أن كل مالا بد منه فى إيجاد العالم لم يكن حاصلا فى الأزل ، لأنه جعل شرط الإيجاد أوّلاً : الوقت الذي تعلقت الإرادة بإيجاده فيه ، وثانياً : الوقت الذى تعلق العلم به فيه ، وثالثاً : الوقت المشتمل على الحـكمة الخفية ، ورابعاً : القضاء الأزلى ، وخامساً : الوقت الذى يمكن

فيه ، وسادساً : ترجيح القادر ، وشيء منها لم يوجد في الأزل ، وقد أبطلنا هذا القسم

ثم قال عن الفلاسفة : والجواب المفصل عن الأول من وجهين :

أحدهما : أن إرادته إن لم تكن صالحة لتعلق إيجاده في سائر الأوقات كان موجباً بالذات ، ولزم قدم العالم ، وإن كانت صالحة فترجيح بعض الأوقات بالتعلق إن لم يتوقف على مرجح وقع الممكن لا بمرجح ، وإن توقف عاد الكلام فيه ، وتسلسل .

والثاني : أن تعلق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطاً بوقت مّا لزم قدم المراد ، وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضراً في الأزل ، وإلا عاد الكلام في كيفية إحداثه ، وتسلسل .

وعن الثاني من وجهين :

الأول : أن العلم تابع للمعلوم التابع للارادة ، فامتنع كون الإرادة تابعة للعلم .

الثاني : أن تعين المعلوم محال ، فيمتنع عقلا إحداثه في وقت علم عدم حدوثه فيه ، وعدم إحداثه في وقت علم حدوثه فيه ، وذلك يوجب كونه موجباً بالذات .

وعن الثالث من وجهين :

أحدهما : أن حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا بمحدث لزم نفي الصانع ، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه .

وأيضاً فتلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثها قبله ، وإلا فإن وجب حدوثها في ذلك الوقت جاز في غير ذلك ، ولزم نفي الصانع . وإن لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، وتسلسل .

الثاني : أنه مع العلم باشتمال ذلك على تلك المصلحة إن لم يمكنه الترك كان موجبا بالذات ، وإن أمكنه وتوقف الفعل على مرجح تسلسل ، وإلا وقع الممكن لا لمرجح .

وعن الرابع من وجهين :

أحدهما : أن مسمى الأزل إن كان واجباً لذاته امتنع زواله ، وإلا استند إلى واجب لذاته ، ولزم المحذور .

والثانى : أن الأزل نفى محض ، فامتنع كونه مانعاً من الإيجاد .

وعن الخامس من وجهين :

أحدهما : أن انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته محال .

الثانى : أن الماهية لا يختلف قبولها للوجود أو لاقبولها ، لكونه شاملا للأوقات .

وعن السادس من وجهين :

الأول : أنه لما استويا بالنسبة إليه كان وقوع أحدهما من غير مرجح اتفاقيا ، وحينئذ يجوز فى سائر الحوادث ذلك ، ولزم نفى الصانع .

الثانى : أنه لما استويا بالنسبة إليه فترجُّحُ أحدهما إن لم يتوقف على نوع ترجيح منه كان وقوعه لا بإيقاعه ، بل من غير سبب ، ولزم نفى الصانع ، وإن توقف عاد التقسيم فيه أنه هل كان حاصلا فى الأزل أم لا ؟ .

وأما فصل الهارب والعطشان فإنا نعلم أنه مالم يحصل لهما ميل إلى أحدهما لم يترجح .

قلت : هذه الوجوه بعضُها حق لا حيلة فيه ، وبعضها فيه كلام مبسوط فى غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا ذكر جواب الناس عن تلك الشبهة .

ثم قال الرازى : والجواب أن هذا يقتضى دوام المعلول الأول لوجوب دوام واجب الوجود ، ودوام الثانى لدوام الأول ، وهلم جرا ، وإنه ينفى الحدوث أصلا

قال : فإن قلت : واجب الوجود عامُّ الفَيْض ، يتوقف حدوث الأثر عنه على حدوث استعدادات القَوَابل بسبب الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول .

قلت : حدوث العرض المعين لا بد له من سبب ، فذلك السبب : إن كان

حادثا عاد الكلام فى سبب حدوثه ، ولزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة ، وهو محال . وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك فى كلية العالم .

وقد اعترض الأرموى على هذا الجواب فقال :

ولقائل أن يقول : إن عَنَيْتَ بالسبب السبب التام لحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل ، بل [يدل] إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه ، وإن عَنَيت به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه ، بل إما حدوثه أو حدوث بعض الشرائط ، وحدوث الشرائط والمعدات الغير متناهية على التعاقب جائز عندكم .

قال : بل الجواب الباهر عنه : أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسمانى ، لجواز أن [يوجد] فى الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة ، كل واحد منها بعد ما يليه ، حتى ينتهى إلى تصور خاص يكون شرطا لفيضان العالم الجسمانى عن المبدأ القديم .

قلت : الإلزام الذى ألزمهم إياه الرازى صحيح متوجه ، وهو الجواب الثانى الذى أجابهم به الغزالى فى كتاب التهافت .

وأما اعتراض الأرموى لجوابه : أنه إذا كان التقدير أن العلة التامة مستلزمة لمعلولها ، ومعلولها لازم لعلته : امتنع أنه يحدث عنها شىء ، فما حدث لا بد له من سبب تام ، وحدوث السبب التام يستلزم حدوث سبب تام له ، فيلزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة ، وهو محال .

وأما قوله : « إن عنيت بالسبب السبب التام لحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل ، بل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه »

فيقال له : هذا التقسيم صحيح إذا نظر إلى الحادث من حيث الجملة ، وأما إذا نظر إلى حادث يمتنع حدوثه عن العلة التامة فلا بد له من حدوث سبب تام ،

و إذا قال القائل « القديم أحدثه لما حدث شرط حدوثه »

قيل : الكلام فى حدوث ذلك الشرط كالكلام فى حدوث المشروط ، فلا بد من حدوث أمر لا يكون حادثا عن العلة التامة ، لأن العلة التامة القديمة يمتنع أن يحدث عنها شىء ، فإنه يجب مقارنة معلولها لها فى الأزل ، والحادث ليس بمقارن لها فى الأزل .

و إذا قيل « حدث عنها بحدوث الاستعداد والشرائط » .

قيل : الكلام فى كل ما يقدر حدوثه عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ، فإن حدوث حادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها محال . وهذا الإلزام صحيح لا محيد للفلاسفة عنه .

و إذا قالوا : « حدث عنها أمور متسلسلة واحد بعد واحد »

قيل لهم : الأمور المتسلسلة يمتنع أن تكون صادرة عن علة تامة ؛ لأن العلة التامة القديمة تستلزم معلولها ، فتكون معها فى الأزل ، والحوادث المتسلسلة ليست معها فى الأزل .

وقد بسطنا الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، و بينا أن قولهم بحدوث الحوادث عن موجب تام أزلى لازم لهم فى صريح العقل ، سواء حدثت عنه بوسائط لازمة له أو بغير وسائط ، وسواء سميت تلك الوسائط عقولا ونفوسا أو غير ذلك ، وسواء قيل : إن الصادر الأول عنه : العنصر ، كما يقول بعضهم ، أو قيل : بل هو العقل ، كما هو قول آخرين ؛ فإن الوسائط اللازمة له قديمة معه ، لا يحدث فيها شىء ؛ إذ القول فى حدوث ما يحدث فيها كالقول فى غيره من الحوادث .

وقولهم : « إن حركات الفلك بسبب حدوث تصورات النفس و إراداتها المتعاقبة مع حدوث تلك عن الواجب بنفسه بواسطة العقل اللازم له ، أو بغير واسطة العقل ، أو القول بحدوثها عن العقل ، أو ما قالوا من هذا الجنس الذى يسندون فيه حدوث الحوادث إلى مؤثر قديم تام لم يحدث فيه شىء » هو قول

يتضمن أن الحوادث حدثت عن علة تامة لا يحدث فيها شيء . فإذا كان المؤثر التام الأزلى يجب أن يقارنه أثره امتنع حدوث شيء من الحوادث عن ذلك المؤثر التام الأزلى ، سواء جعل ذلك شرطاً فى حدوث غيره أو لم يجعل ، ومتى امتنع حدوث حادث عنه كان حدوث ما يدَّعونه من الاستعدادات والشرائط مفتقراً إلى سبب تام ، فيلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى دفعة ، كما ذكره الرازى . وهذا من جيد كلامه .

وأما الجواب الذى أجاب به الأرموى ، وذكر أنه باهر : فهو منقول من كلام الرازى فى المطالب العالية وغيرها ، وهو منقوض بهذه المعارضة ، مع أنه جواب بعضُه موافق لقول أهل الملل ، و بعضه موافق لقول الفلاسفة الدهرية ؛ فإنه مبنى على إثبات العقول والنفوس ، وأنها ليست أجساماً ، وكونها قديمة أزلية لازمة لذات الله تعالى . وهذه الأقوال ليست من أقوال أهل الملل ، بل هى أقوال باطلة كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، و بُيِّنَ أن ما يدعونه من المجردات إنما ثبوتها فى الأذهان ، لا فى الأعيان .

و إنما أجاب الأرموى بهذا الجواب لأن هؤلاء المتأخرين ـ كالشهرستانى والرازى والآمدى ـ زعموا أن ما ادعاه هؤلاء المتفلسفة من إثبات عقول ونفوس مجردة لادليل للمتكلمين على نفيه ، وأن دليلهم على حدوث الأجسام لايتضمن الدلالة على حدوث هذه المجردات .

وهذا قول باطل ، بل أئمة الكلام صرحوا بأن انتفاء هذه المجردات و بطلان دعوى وجود ممكن ليس جسما ولا قائماً بجسم : مما يعلم انتفاؤه بضرورة العقل ، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو المعالى وغيره ، بل قال طوائف من أهل النظر : إن الموجود منحصر فى هذين النوعين ، و إن ذلك معلوم بضرورة العقل . وقد بسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : أن هذا الجواب الذى ذكره الأرموى مبنى على هذا الأصل ومضمونه : أن الرب تعالى موجب بالذات للعقول والنفوس الأزلية اللازمة لذاته ،

لا فاعلٌ لها بمشيئته وقدرته ، وهم يفسرون العقول بالملائكة ، فتكون الملائكة قديمة أزلية ، متولدة عن الله تعالى ، لازمة لذاته . وهذا شر من قول القائلين بأن الملائكة بنات الله ، وهذا موافقة للدهرية على العلة والمعلول ، لكن النزاع بينهم فى حدوث العالم الجسمانى ، لكنه يبطل فى الجملة احتجاجهم على أن السموات قديمة أزلية ، فهو قطع لنصف شرهم .

وهذا الجواب مبنى أيضا على جواز التسلسل فى الحوادث التى هى آثار ، والقول بجواز حوادث لا أول لها ، وهذا أحد قولى النظار ، وهو اختيار الأرموى ، وبه اعترض على الرازى فى غير موضع . وبه اعترض الأرموى على جواب الرازى عن حجة التأثير التى مبناها على أن التأثير الذى يدخل فيه الخلق والإبداع : هل هو أمر وجودى ، أو أمر عدمى ؟ وهل الخلق هو المخلوق ، أو غير المخلوق ؟ وفيها قولان مشهوران للناس ، والجمهور على أن الخلق ليس هو المخلوق ، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد ، وقول أكثر أهل الكلام ، مثل طوائف من المعتزلة والمرجئة والشيعة ، وهو قول الكرامية وغيرهم ، وهو مذهب الصوفية ذكره صاحب « التعرف ، فى مذاهب التصوف » المعروف بالكلاباذى ، وهو قول أكثر قدماء الفلاسفة وطائفة من متأخريهم . وطائفة قالت : الخلقُ هو المخلوق ، وهو قول كثير من المعتزلة ، وقول الكلابية كالأشعرى وأصحابه ومن وافقهم من أصحاب الشافعى وأحمد ومالك وغيرهم .

والمقصود هنا : أنهم لما احتجوا على قدم العالم بأن كون الواجب مؤثرا فى العالم غير ذاتيهما ، لإمكان تعقلهما مع الذهول عنه ، ولأن كونه مؤثرا معلوم دون حقيقته ، ولأن المؤثرية نسبة بينهما ؛ فهى متأخرة ومغايرة ، قال : وليس التأثير أمراً سلبيا ، لأنه نقيض قولنا « ليس بمؤثر » فذلك الوجودى إن كان حادثا افتقر إلى مؤثر ، وكانت مؤثريته زائدة ، ولزم التسلسل ؛ وإن كان قديما ـ وهو صفة إضافية لا يعقل تحققها مع المضافين ـ فيلزم قدمهما .

أجاب الرازى : بأن المؤثرية ليست صفة ثبوتيـة زائدة على الذات ، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر ، فتكون مؤثريته زائدة ، ويتسلسل .

قلت : وهذا الجواب هو على قول من يقول : إن الخلق هو المخلوق ، وإنه ليس الفعل والإبداع والخلق إلا مجرد وقوع المفعول المنفصل عنـه من غير زيادة أمر وجودى أصلا .

فقال الأرموى : ولقائل أن يقول : التسلسل ههنا واقع فى الآثار ، لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر ، فتكون متأخرة على الأثر ، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر ، حتى يكون بعـد كل مؤثرية مؤثرية .

قال : والمنكر هو التسلسل فى المأثورات .

قال : بل الجواب عنه : أن الصفة الإضافية العارضة للشىء بالنسبة إلى غيره لاتتوقف إلا على وجود معروضها ؛ فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشىء بالنسبة إلى التأخر عنه ، ولو بأزمنة كثيرة ، مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر .

قلت : وقول الأرموى « لقائل أن يقول : التسلسل ههنا واقع فى الآثار لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر ، فتكون متأخرة عن الأثر ، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية »

يُعترض عليه : بأن هذا يناقض قوله بعد هذا « بل الجواب عنه : أن الصفة الإضافية العارضة للشىء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضهـا » فإنه إن كان هذا القول صحيحا لم يلزم من تحقق المؤثرية وجود المؤثر والأثر جميعاً فى زمان واحد ، بل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر ، وإن كانت الصفة العارضة للشىء لا تتوقف ، بل يكفى فيهـا تحقق المؤثرية فقط .

ولـكنه يجيب عن هذا بأن مقصودى أن ألزم غيرى إذا قال « تتوقف المؤثرية على المؤثر والأثر » بأن هذا تسلسل فى الآثار ، لا فى المؤثرات ، وهذا إلزام صحيح .

لكن يقال له : كان من تمام هذا الإلزام أن تقول : المؤثرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر كانت مستلزمة لوجود الأثر ؛ فإن كونه مؤثرا بدون الأثر ممتنع ، وحينئذ فمعلوم أن الأثر يكون عَقِب التأثير الذى هو المؤثرية ، فإنه إذا خلق وُجد المخلوق ، وإذا أثر فى غيره حصل الأثر ، فالأثر يكون عقب التأثير ، وهو جعل المؤثرية متأخرة عن الأثر . وليس الأمر كذلك ، بل هي متقدمة على الأثر ، أو مقارنة له عند بعضهم ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن المؤثرية متأخرة عن الأثر ، بل قال بعضهم : إن الأثر متأخر منفصل عنها ، وقال بعضهم : هو مقارن لها ، وقال بعضهم : هو متصل بها ، لامنفصل عنها ، ولا مقارن لها ، وهذا أصح الأقوال .

ولكن على التقديرين : تكون المؤثرية حادثة بحدوث تمامها ، فيلزم أن يكون لها مؤثرية ، وتكون المؤثرية الثانية عقب المؤثرية الأولى . وهذا مستقيم لا محذور فيه ؛ فتكون المؤثرية الأولى أوجبت كونه مؤثراً فى الأثر المنفصل عنه ، وكونه مؤثراً فى ذلك الأثر أوجب ذلك الأثر .

وهذا على قول الجمهور الذين يقولون : الموجَب يحصل عقب الموجِب التام ، والأثر يحصل عقب المؤثر التام ، والمفعول يحصل عقب كمال الفاعلية ، والمعلول يحصل عقب كمال العلية .

وأما من جعل الأثر مقارناً للمؤثر فى الزمان — كما تقوله طائفة من المتفلسفة ومن وافقهم — فهؤلاء يلزم قولهم لوازم تبطله ؛ فإنه يلزم عند وجود المؤثرية التامة : أن يكون لها مؤثرية تامة ، ومع المؤثرية التامة : أن يكون لها مؤثرية تامة ، وهلم جراً ، وهذا التسلسل فى تمام المؤثرية ، وهو من جنس التسلسل فى المؤثرات لافى الآثار ؛ فإن التسلسل فى الآثار هو أن يكون أثر بعد أثر ، والتسلسل فى المؤثرات أن يكون للمؤثر مؤثر معه لا يكون حال عدم المؤثر ؛ فإن الشىء لا يفعل فى حال عدمه ، وإنما يفعل فى حال وجوده ؛ فعند وجود التأثير لا بد

من وجود المؤثر ، فإن المؤثر التام لا يكون حال عدم التأثير ، بل لا يكون إلا مع وجوده ، لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر ؛ فإن جعل تمام المؤثرية مقارناً للأثر كان من جنس التسلسل فى المؤثرات ، لا فى الآثار .

وقد يقول القائل : هذا الذى أراده الرازى بقوله « إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات ، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر ، فتكون مؤثرية زائدة ، ويتسلسل » فإنه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب ، فإنها إذا كانت زائدة افتقرت إلى مؤثر يقارنها ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والمتكلمين . والرازى قد يقول بهذا ؛ وحينئذ فهذا التسلسل باطل باتفاق العقلاء

فيقول القائل : هذا هو الإلزام الذى ألزم به الرازى الفلاسفة ، حيث قال : والجواب أن هذا يقتضى دوام المعلول الأول ، لوجوب دوام واجب الوجود ، ودوام الثانى لدوام الأول ، وهلم جراً ، وإنه ينفى الحوادث أصلا .

قال : فان قلت : واجبُ الوجود عام الفيض ، يتوقف حدوث الأثر عنه على استعدادات القوابل ، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول .

قلت : حدوث العرض المعين لابد له من سبب ، فذلك السبب إن كان حادثاً عاد الكلام فى سبب حدوثه ، ويلزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعةً ، وهو محال ، وإن كان قديماً لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك فى كلية العالم .

فيقال : هذا الكلام الذى ذكره الرازى جيد مستقيم ، وهو إلزامهم الحوادث المشهودة التى قد يعبر عنها بالحوادث اليومية ، فإنه لابد لها من مؤثر تام ، فإن كان قديماً أمكن وجود الحادث عن القديم ، وبطل قولهم . وإن كان حادثاً فلا بد على قولهم أن يكون حادثاً مع حدوث الأثر ، لا قبله ، لأنهم قد قرروا أن المؤثر التام يجب أن يكون أثره معه فى الزمان لا يتأخر عنه ؛ فعلى قولهم هذا : يجب أن يكون المؤثر التام معه أثره ، والأثر معه مؤثره ، لا يتقدم زمان

أحدهما على زمان الآخر ؛ وحينئذ فالحادث المعين يجب أن يكون مؤثره معه حادثاً ، ويكون مؤثر ذلك المؤثر معه حادثاً ، فيلزم وجود أسباب ومسببات هى علل ومعلولات لا نهاية لها فى زمن واحد ، وهذا معلوم الفساد بضرورة العقل ، وقد اتفق العقلاء على امتناعه .

واعتراض الأرموى عليه ساقط حينئذ .

فإن ملخص قوله : إن اللازم حدوث المؤثر أو حدوث بعض شرائطه ، وهم يجوزون حدوث الشرائط والمعدات على سبيل التعاقب .

فيقال لهم : هم يجوزون أن يكون بعد كل حادث حادث ، فيقولون : حدوث الحادث الأول شرط حدوث الحادث الثانى ، والشرط موجود قبل المشروط ، ولكن هذا يناقض قولهم : إن العلة التامة تستلزم أن يكون معلولها معها فى الزمان ، وإن المعلول يجب أن يكون موجوداً مع تمام العلة لا يتأخر عن ذلك ؛ فإن موجب هذا أنه إذا حصل شرط تمام العلة حصل معه المعلول لا يتأخر عنه ، وكلما حدث حادث كان الشرط الحادث الذى به تمت علية العلة حادثاً معه لا قبله ، ثم ذلك الحادث أيضاً يحدث الشرط الذى هو تمام علته معه لا قبله ، وهلم جراً ، فيلزم تسلسل تمام العلل فى آن واحد ، وهو أن تمام علة هذا الحادث حدث فى هذا الوقت ، وتمام علة هذا التمام حدث فى هذا الوقت ، وهلم جراً ، والتسلسل ممتنع فى العلة ، وفى تمام العلة ، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة وللعلة علة إلى غير غاية ، فلا يجوز أن يكون لتمام العلة علة ولتمام العلة علة إلى غير غاية ، والتسلسل فى العلل وفى تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء معلوم فساده بضرورة العقل ، سواء قيل : إن المعلول يقارن العلة فى الزمان ، أو قيل : إنه يستعقب العلة .

ولكن هؤلاء لا يتم قولهم بقدم شىء من العالم إلا إذا كان المعلول مقارناً للعلة التامة لا يتأخر عنها ؛ وحينئذ فيلزم أن يكون كل حادث من الحوادث تمامُ

علته حادثٌ معه ، وتمام علة ذلك التمام حادث معه ، وهلم جراً ، فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها فى آن واحد ليست متعاقبة . وهذا مما يسلمون أنه ممتنع ، ويعلم بضرورة العقل أنه ممتنع ، وهو يشبه قول أهل المعانى وأصحاب معمر [1] .

وإذا كان هذا لازما لقولهم ، لا محيد لهم عنه : لزم أحد أمرين : إما بطلان حجتهم ، وإما القول بأنه لا يحدث فى العالم شيء ، والثانى باطل بالمشاهدة ، فتعين بطلان حجتهم .

فتبين أن الذى ألزمهم إياه أبو عبد الله الرازى لازم لا محيد عنه ، وأن الأرموى لم يفهم حقيقة الإلزام ، فاعترض عليه بما لا يقدح فيه .

ولكن مثار الغلط والاشتباه هنا : أن لفظ التسلسل إذا لم يرد به التسلسل فى نفس الفعل فإنه يراد به التسلسل فى الأثر ، بمعنى : أنه يحدث شيء بعد شيء ، ويراد به التسلسل فى تمام كون الفاعل فاعلا ، وهذا عند من يقول « إن المؤثر التام وأثره مقترنان فى الزمان » كما يقوله هؤلاء الدهرية ، فيقتضى أن يكون ما يحدث من تمام المؤثر مقارنا للأثر لا يتقدم عليه ، فتبين به فساد حجتهم .

وأما من قال « إن الأثر إنما يحصل عقب تمام المؤثر » فيمكنه أن يقول بما ذكره الأرموى ، وهو أن كونه مؤثرا في الأثر المعين يكون مشروطا بحادث يحدث يكون الأثر عقبه ، ولا يكون الأثر مقارنا له .

ولكن هذا يبطل قولهم بقدم شيء من العالم ، ويوافق أصل أئمة السنة وأهل الحديث الذين يقولون : لم يزل متكلما إذا شاء .

فإنه على قول هؤلاء يقال : فعله لما يحدث من الحوادث مشروط بحدوث حادث به تتم مؤثرية المؤثر ، ولكن عقب حدوث ذلك التمام يحدث ذلك

---

(١) هو معمر بن عباد السلمى من شيوخ المعتزلة . قال البغدادى « فى الفرق بين الفرق صفحة ٨٠ » وكفر الجبائى النظام فى قوله بالطبائع . وله فى ذلك كتاب عليه وعلى معمر فى الطبائع .

الحادث ، وعلى هذا فيمتنع أن يكون فى العالم شىء أزلى ، إذ الأزلى لا يكون إلا مع تمام مؤثره ، ومقارنة الأثر للمؤثر زمانا ممتنعة .

وحينئذ فاذا قيل : هو نفسه كاف فى إبداع ما ابتدعه ، لا يتوقف فعله على شرط .

قيل : نعم كل ما يفعله لا يتوقف على غيره ، بل فعله لكل مفعول حادث يتوقف على فعل يقوم بذاته يكون المفعول عقبه ، وذلك الفعل أيضاً مشروط بأثر حادث قبله .

فقد تبين أن هذه المعقولات التى اضطرب فيها أكابر النظار ، وهى عندهم أصول العلم الإلهى ، إذا حققت غاية التحقيق : تبين أنها موافقة لماقاله أئمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل ، وتبين أن خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

قلت : المقصود هنا أن الأرموى ضعف الجواب بأن التسلسل المنكر هو تسلسل المؤثرات التى هى العلل ، وأما تسلسل الآثار فليس بمنكر ، وإذا كانت المؤثرية مسبوقة بمؤثرية لم يلزم إلا التسلسل فى الآثار .

وقوله « إن هذا يقتضى التسلسل فى الآثار لا فى المؤثرات » كلام صحيح على قول من يقول « إن الأثر لا يجب أن يقارن المؤثر فى زمان بل يتعقبه » لأن المؤثرية المسبوقة بمؤثرية إنما حدث بالأولى كونها مؤثرة ، لا نفس المؤثر . والفرق بين نفس المؤثر ونفس تأثيره هو الفرق بين الفاعل وفعله ، والمبدع وإبداعه ، والمقتضى واقتضائه ، والموجب وإيجابه ، وهو كالفرق بين الضارب وضربه ، والعادل وعدله ، والمحسن وإحسانه ، وهو فرق ظاهر .

لكن احتجاجه بأن المؤثرية إذا كانت صفة إضافية يتوقف تحققها على المؤثر والأثر جاز أن تكون متقدمة على الأثر ، كما لزم أن تكون متأخرة عن الأثر : ليس بمستقيم . فإن كون الشىء مؤثرا فى غيره لا يكون متأخراً عن أثره ،

بل إما أن يكون مقارنا له ، أو سابقا عليه ، وإلا فوجود الأثر قبل التأثير ممتنع ، ولا يحتاج إلى هذا التقدير ، فإن كون التسلسل ههنا واقعا فى الآثار : أبين من أن يدل عليه بدليل صحيح من هذا الجنس ، فضلا عن أن يدل عليه بهذا الدليل .

والجواب الذى ذكره ـ من أن الصفة العارضة للشىء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها ـ هو جواب من يقول بأن التأثير قديم ، والأثر حادث .

وهذا قول من يثبت لله تعالى صفة التخليق والتكوين فى الأزل ، وإن كان المخلوق حادثا .

وهو قول طوائف من أصحاب أبى حنيفة والشافعى وأحمد وأهل الكلام والصوفية . وهو مبنى على أن الخلق غير المخلوق . وهذا قول أكثر الطوائف ، لكن منهم من صرح بأن الخلق قديم والمخلوق حادث ، ومنهم من صرح بتجدد الأفعال ، ومنهم من لا يعرف مذهبه فى ذلك .

فالذى ذكره البغوى عن أهل السنة : إثبات صفة الخلق لله تعالى ، وأنه لم يزل خالقا ، وكذلك ذكر أبو بكر الكلاباذى فى كتاب « التعرف ، لمذهب التصوف » أنه مذهب الصوفية ، وكذلك ذكره الطحاوى وسائر أصحاب أبى حنيفة ، وهو قول جمهور أصحاب أحمد ، كأبى إسحاق بن شاقلاً ، وأبى عبد الله بن حامد ، والقاضى أبى يعلى وغيرهم ، وكذلك ذكره غير واحد من المالكية ، وذكر أنه قول أهل السنة والجماعة ، ومن هؤلاء مَنْ صرح بمعنى الحركة لا بلفظها .

وهؤلاء الذين يقولون بإثبات تأثير قديم هو الخلق والإبداع مع حدوث الأثر يجعلون ذلك بمنزلة وجود الإرادة القديمة مع حدوث المراد ، كما يقول بذلك الكلابية وغيرهم من الصفاتية .

فجواب أبى الثناء الأرموى موافق لقول هؤلاء الطوائف ، وهو قوله « صفة العارضة للشىء لا تتوقف إلا على وجود معروضها » كما أن الإرادة القديمة

لا تتوقف إلى على وجود المريد دون المراد عنـد من يقول بذلك ، وكذلك القدرة المتعلقة بالمستقبلات تتوقف على وجود القادر ، دون المقدور ، فكذلك قولهم فى الخلق الذى هو الفعل وهو التأثير .

ولكن هذا الجواب بمنزلة جواب من يقول : إن الحوادث توجد بإرادة قديمة ، والمنازعون لهم ألزموهم بأن هذا ترجيح بلا مرجح ، كما تقدم .

فهؤلاء يعترضون على جواب الأرموى ، وهؤلاء يعترضون عليه بأنه عند وجود الأثر الحادث : إما أن يتجدد تمام التأثير ، و إما أن لا يتجدد ، فإن تجدد شىء لزم التسلسل كما تقدم ، و إن لم يتجدد لزم حدوث الحادث بدون سبب حادث ، وقد تقدم إبطاله بأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره .

وكان الأرموي يمكنه أن يجيب ـ على أصله ـ بأن حدوث الأجسام موقوف على حـدوث التصوّرات المتعاقبـة فى العقل أو النفس ، كما أجاب به عن الحجة الأولى .

قلت : المقصود هنا أن يعرف أن نهاية ماذكره هؤلاء فى جواب الدهرية عن المعضلة الزباء والداهيـة الدهياء ، ومايخفى على العاقل الفاضل ما فى هذه الأجوبة .

ونحن ولله الحمد قد بينا الجواب عن جميع حجج الفلاسفة فى غير هذا الموضع و بسطنا الكلام فى ذلك ، و بينا كيف فساد استدلالهم من وجوه كثيرة ، وكيف تتمكن كل طائفة من المسلمين من قطعهم بجواب مركب من قولهم وقول طائفة أخرى من المسلمين ، حتى إذا احتاجوا إلى موافقة الدهرية على قدم الأفلاك ، وأن الله لم يخلق السموات والأرض فى ستة أيام ونحو ذلك مما فيه تكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم ، أو إلى موافقة طائفة أخرى من طوائف المسلمين على بعض أقوالهم التى ليس فيها تكذيب للرسول ، بل ولا مخالفة لصريح العقل : كان موافقتهم لطائفة من طوائف المسلمين على مالا يكذبون به

الرسول ولا يخالفون به المعقول : أولى بهم من موافقة الدهرية على مافيه تكذيب للرسول ومخالفة لصريح العقل . وهذا مما يتبين به أنه ليس فى العقل الصريح ما يخالف النصوص الثابتة عن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم . وهو المقصود فى هذا المقام .

مثال الأجوبة التى يجاب بها هؤلاء الفلاسفة ، أن يقال :

حجتكم الأولى على قدم العالم مبنية على مقدمتين :

إحداهما : أن الممكن لابد له من مرجح تام ، وامتناع التسلسل . ولفظ « التسلسل » فيه إجمال قد تقدم الكلام عليه . فإن لفظ التسلسل هنا : هو توقف جنس الحادث على حادث ، وهذا متفق على امتناعه ، و «التسلسل» فى غير هذا الموضع يراد به التسلسل فى الفاعلين وفى الآثار ، والتسلسل فى تمام الفاعلين هو من التسلسل فى الفاعلين .

فيقال لكم : التسلسل الممتنع هو التسلسل فى العلل ، وفى تمامها . وأما التسلسل فى الشروط أو الآثار : ففيه قولان للمسلمين ، وأنتم قائلون بجوازه .

فنقول : إما أن يكون هذا التسلسل جائزاً أو ممتنعاً ؛ فإن كان ممتنعاً امتنع تسلسل الحوادث ، ولزم أن يكون لها أول ، و بطل قولكم بحوادث لا أول لها ، وامتنع كون حركات الأفلاك أزلية ، وهذا يبطل قولكم .

ثم نقول : العالم لو كان أزلياً فإما أن يكون لا يزال مشتملا على حوادث ، سواء قيل : إنها حادثة فى جسم أو عقل ، أو يقال : بل كان فى الأزل ليس فيه حادث ، كما يقال: إنه كان جسما ساكنا ؛ فإن كان الأول لزم تسلسل الحوادث ، ونحن نتكلم على تقدير امتناع تسلسلها ، فبطل هذا التقدير ، و إن كانت الحوادث حدثت فيه بعد أن لم تكن لزم جواز صدور الحوادث عن قديم لم يتغير ، وهذا يبطل حجتكم ، و يوجب جواز حدوث الحوادث بلا حدوث سبب .

و إن قلتم « إن التسلسل فى الآثار جائز » وهو قولكم ، بطل استدلالكم

بهذه الحجة على قدم شيء من العالم ؛ فإنها لاتدل على قدم شيء بعينه من العالم ، وإنما تدل على وجوب دوام كون الرب فاعلا .

فيقال لكم حينئذ : لم لا يجوز أن تكون الأفلاك ، أو كل ما يقدر موجوداً في العالم ، أو كل ما يحدثه الله : موقوفاً على حادث بعد حادث ، ويكون مجموع العالم الموجود الآن كالشخص الواحد من الأشخاص الحادثة ؟ .

فتبين أن احتجاجكم على مطلوبكم باطل ، سواء كان تسلسل الحوادث جائزاً أو لم يكن ، بل إذا لم يكن جائزاً بطلت الحجة ، و بطل المذهب المعروف عندكم ، وهو أن حركات الأفلاك أزلية ؛ فإن هذا إنما يصح إذا كان تسلسل الحوادث جائزاً ؛ فإذا كان تسلسها ممتنعاً لزم أن يكون لحركة الفلك أول ، وإن كان تسلسل الحوادث جائزاً : لم يكن في ذلك دلالة على قدم شيء من العالم ؛ لجواز أن يكون حدوث الأفلاك موقوفاً على حوادث قبله ، وهلم جرا .

فإن قلتم : هذا يستلزم قيام الحوادث المتسلسلة بالقديم .

كان الجواب من وجوه :

أحدها : أن هذا قولكم ، وليس هذا ممتنعاً عندكم ، فإن الفلك قديم أزلي عندكم ، مع أنه جسم تقوم به الحوادث .

الثاني : أنه يجوز أن تكون تلك الحوادث - إذا امتنع قيامها بواجب الوجود - قائمة بمحدث بعد محدث ، فإن كان صدور هذه الحوادث المتسلسلة عن الواجب القديم ممكناً بطلت حجتكم ، وإن كان ممتنعاً بطل مذهبكم وحجتكم أيضاً ؛ فإن قولكم : إن الحوادث الفلكية المتسلسلة صادرة عن قديم أزلي .

الثالث : أنا نتكلم على تقدير إمكان تسلسل الحوادث . وعلى هذا التقدير فلا بد من التزام أحد أمرين : إما قيام الحوادث بالواجب ، وإما تسلسل الحوادث عنه بدون قيام حادث به .

الرابع : أن يقال : قيام الحوادث بالقديم : إما أن يكون ممتنعا ، وإما أن

يكون ممكناً ، فإن كان ممتنعا لزم حدوث الأفلاك ، وهو المطلوب ، وإن كان جائزا بطلت هذه الحجة .

الخامس : أن من قال من أهل الكلام « بأن القديم لا تحله الحوادث » إنما قاله لأن تسلسل الحوادث فى المحل يستلزم حدوثه عندهم ، فإن كان قولهم هذا صحيحا : لزم حدوث الأفلاك والنفوس وكل ما يقوم به حوادث متسلسلة ، وهو يستلزم بطلان حجتكم ؛ لأنه حينئذ يمكن صدور العالم المحدث عن القديم ، بل هذا يبطل مذهبكم ، لأنه إذا كان ماقام به الحوادث حادثاً امتنع قيامُ الحوادث بالقديم ، سواء كان واجباً أو ممكناً . بل إذا كان تسلسل الحوادث ممتنعاً لزم حدوث ما يذكرونه من العقول وغيرها .

وإن لم يقم به حادث ، فإنه على هذا التقدير : يجب أن يكون للحوادث أول ، فإذا كان للنفوس أول : وجب أن يكون للعقول أول ؛ لأن وجود العقول يستلزم وجود النفوس ، فيمتنع كالعكس ، وحينئذ فلا يكون فى العالم شىء قديم قام به حادث ، بل لا يكون فى العالم قديم ، وإن لم تقم به الحوادث ، بل إما أن يقال : حدثت فيه الحوادث بعد أن لم تكن ، أو ما زال يحدث شىء بعد شىء ، والأول يستلزم حدوث الحادث بلاسبب حادث . وهذا باطل ، كما ذكرتموه فى الحجة ؛ لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح ، والثانى : يمتنع أن يكون فى الممكنات شىء قديم ، وهو نقيض مذهبكم .

فإذا قالوا « نحن ما أحلنا قيام الحوادث بالواجب لكون القديم لا تحله الحوادث ؛ فإن ذلك جائز عندنا ، بل لأنه لا تقوم به الصفات » .

قيل لهم : فحينئذ سهلت القضية ، فإن جماهير أهل الملل من المسلمين وغيرهم بل وجمهور الفلاسفة يخالفونكم فى هذا الأصل ، وقولكم فى نفى الصفات أضعف بكثير من قول من قال « القديم لا تحله الحوادث » ولهذا كان كثير من المسلمين — كالكلابية ومنْ وافقهم — يقولون بإثبات الصفات للواجب ، دون قيام الحوادث

به ، فإذا لم يكن لكم حجة على نفى قيام الحوادث به إلا ما هو حجة لكم على نفى الصفات كانت الأدلة الدالة على بطلان قولكم كثيرة جدا ، وتبين حينئذ فساد قولكم بنفى الصفات ، وجعل المعانى المتعددة شيئاً واحداً ، وأن قولكم « إن العاشق والمعشوق والعشق، والعاقل والمعقول والعقل: شيء واحد، وإن العالم هو العلم والقدرة هي الإرادة » من أفسد الأقوال ، كما قد بين فيما تقدم لما نبهنا على تلبيسكم على المسلمين ، وتكلمنا على ما تسمونه تركيباً ، وتنفون به الصفات ، و بينا أنه ليس تركيباً فى الحقيقة ، وإن كان فى اصطلاحكم يسمى تركيباً ، وأنه ـ بتقدير موافقتكم على اصطلاحكم الفاسد ـ لا حجة لكم على نفيه ، وهكذا يجابون عن حجة التأثير .

وقولهم « إن كان التأثير قديماً لزم قدم الأثر ، وإن كان محدثاً ، فإن كان المحدث جنس التأثير ، وقيل بجواز ذلك ، كان للحوادث ابتداء ، و بطل مذهبكم. وإن قيل بامتناعه وهو أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء ، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء . وقد يسمى تسلسلا ودورا ، وإن كان المحدث التأثير فى شيء معين بعد حدوث معين قبله لزم التسلسل وقيام الحوادث بالقديم » .

فإنه يقال لهم : إما أن يكون التأثير أمراً وجودياً ، وإما أن لا يكون وجوديا ؛ فإن لم يكن وجودياً بطلت الحجة ، وهو جواب الرازى ، وهو جواب من يقول : الخلق نفس المخلوق ، وإن كان وجوديا ، فإما أن يكون قائماً بذات المؤثر أو بغيره ، فإن كان قائماً بذاته لزم جواز قيام الأمور الوجودية بواجب الوجود ، وهذا قول مثبتة الصفات . وعلى هذا التقدير فالتسلسل فى الآثار والشروط ، إن كان ممكناً بطلت هذه الحجة ، وأمكن تسلسل التأثيرات القائمة بالقديم ، وإن كان ممتنعاً لزم جواز حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، فتبطل حجتكم .

وإن كان التأثير ـ أو تمامه ـ قائماً بغيره لزم جواز التسلسل فى الشروط ، وأن يكون ممكناً ، وإذا كان ممكناً أمكن تسلسل التأثير ، فبطلت الحجة .

وذلك لأن التقدير أن تمام التأثير قائم بغير المؤثر ، وعلى هذا التقدير فإن لم يكن التسلسل ممكناً كان هناك تأثير قديم بغير ذات الله تعالى ، وهذا باطل لم يقل به أحد ، وإن قدر إمكانه أمكن حدوث الأفلاك عنه ، وهو المطلوب .

ومما يجابون به عن حجة التأثير ، أن يقال أيضا : التسلسل فى الآثار إن كان ممكنا بطلت الحجة ؛ لإمكان حدوث الأفلاك عن تأثير مسبوق بتأثير آخر ، وإن كان ممتنعا لزم إما حدوث الحوادث عن تأثير قديم أو كون التأثير عدميا ، وعلى التقديرين يبطل قولكم .

وذلك لأن الحوادث مشهودة لابد لها من إحداث محدث ، وذلك الإحداث هو التأثير ، فإن كان عدميـا بطلت الحجة ، وإن كان موجودا ، فإن كان قديما لزم حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، فتبطل الحجة ، وإن كان التأثير محدثا ـ والتقدير أن التسلسل ممتنع ـ فيلزم أن يكون حدث بتأثير محدث ؛ فتبطل الحجة أيضا . وهذا جواب لا مخلص لهم عنه ، به ينقطع شغبهم .

وأما أن يجابوا بقول يخالف فيه أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ، ويجعل خلق الله عز وجل للسموات والأرض مبنيا على مثل هذا القول الذى هو جواب المعارضة : فهذا لا يرضى به ذو عقل ولا ذو دين .

بل يجب أن يعلم أن الأمور المعلومة من دين المسلمين لا بد أن يكون الجواب عما يعارضها جوابا قاطعاً لا شبهة فيه ، بخلاف ما يسلكه من يسلكه من أهل الكلام الذين يزعمون أنهم يبينون العقل واليقين بالأدلة والبراهين ، وإنما يستفيد الناظر فى كلامهم كثرة الشكوك والشبهات ، وهم فى أنفسهم عندهم شك وشبهة فيما يقولون : إنه برهان قاطع [ولهذا يقول أحدهم فى هذا الموضع : إنه برهان قاطع] وفى موضع آخر يُفسِد ذلك البرهان .

والذين يعارضون الثابت فى الكتاب والسنة بما يزعمون أنه من العقليات القاطعة إنما يعارضونه بمثل هذه الحجج الداحضة .

فكل مَنْ لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطَى الإسلام حقه ، ولا وفَى بموجب العلم والإيمان ، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس ، ولا أفاد كلامُه العلمَ واليقين .

ولولا أنا قد بسطنا الكلام على هذه الأمور فى غير هذا الموضع ـ وهذا موضع تنبيه وإشارة ، لا موضع بَسْط ـ لكنا نبسط الكلام فى ذلك ، ولكن نبهنا على ذلك .

وملخص ذلك فى حجة التأثير الذى يُسَمَّى الخلق والإبداع ، والتكوين والإيجاب ، والاقتضاء ، والعِلِّيَّة ، والمؤثرية ، ونحو ذلك ـ أن يقال : التأثير فى الحوادث : إما أن يكون وجوديا أو عدمياً ، وإذا كان وجوديا : فإما أن يكون قديما أو حادثا ، وعلى كل تقدير لحجة الفلاسفة باطلة .

أما إن كان عدميا فظاهر ، لأنه لا يستلزم حينئذ قدم الأثر ؛ إذ العدم لايستلزم شيئا موجودا ، ولأنه إذا جاز أن يفعل الفاعل للمحدثات بعد أن لم يفعلها من غير تأثير وجودى أمكن حدوث العالم بلا تأثير وجودى كما هو قول الأشعرية ومَنْ وافقهم من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وكثير من المعتزلة .

وإن كان وجوديا فإما أن يكون قديما أو محدثا ؛ فإن كان التأثير قديما فإما أن يقال بوجوب كون الأثر متصلا بالتأثير ، والمكون متصلا بالتكوين ، وإما أن لا يقال بوجوب ذلك ، وإما أن يقال بوجوب المقارنة ، وإما أن يقال بإمكان انفصال الأثر عن التأثير .

فإن قيل بوجوب ذلك فمعلوم حينئذ بالضرورة أن فى العالم حوادث ، فيمتنع أن يكون التأثير فى كل منها قديما ، بل لابد من تأثيرات حادثة للأمور الحادثة .

ويمتنع حينئذ أن يكون فى العالم قديم ، لأن الأثر إنما يكون عقب التأثير والقديم لايكون مسبوقا بغيره .

وإن قيل « إن الأثر يقارن المؤثر فيكون زمانهما واحدا » لزم أن لا يكون فى العالم شىء حادث ، وهو خلاف المشاهدة .

فإذا قيل « بأن التأثير لم يزل فى شىء بعد شيء » كان كل من الآثار حادثا ، ولزم حدوث كل ما سوى الله ، وإن كان كل حادث مسبوقا بحادث .

وإن قيل « بل يتأخر الأثر عن التأثير القديم » لزم إمكان حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، كما هو قول كثير من أهل النظر ، وهو قول من يقول بإثبات الصفات الفعلية لله تعالى ، وهى صفة التخليق ، ويقول : إنها قديمة ، وهو قول طوائف من الفقهاء من أصحاب أبى حنيفة والشافعى وأحمد والصوفية ، وأهل الكلام وغيرهم .

وإن كان التأثير محدَثاً فلا بد له من محدِث ، فإن قيل بجواز حدوث الحوادث بإرادة قديمة ، أو إن القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْهِ على الآخر بلا مرجح : جاز أن يحدث التأثير قائماً بالمؤثر بقدرته أو بقدرته ومشيئته القديمة ، كما يجوز من يجوز وجود المخلوقات البائنة عنه بمجرد قدرته ومشيئته القديمة ، وإن قيل « لا يمكن حدوث الحوادث إلا بسبب حادث » كان التأثير القائم بالمؤثر محدثاً ، وإذا كان التأثير محدثاً فلا بد له من محدث ، وإحداث هذا التأثير تأثير ، وحينئذ فيكون تسلسل التأثيرات ممكناً ، وإذا كان ممكناً بطلت الحجة ، فظهر بطلانها على كل تقدير .

وصاحب الأربعين وأمثاله من أهل الكلام إنما لم يجيبوا عنها بجواب قاطع لأن من جملة مقدماتها أن التسلسل ممتنع ، وهم يقولون بذلك ، والمحتج بها لا يقول بامتناع التسلسل ، فإن الدهرية يقولون بتسلسل الحوادث ، فإذا أجيبوا عنها بجواب مستقيم على كل قول كان خيراً من أن يجابوا عنها بجواب لا يقول به

إلا بعض طوائف أهل النظر ، وجمهورُ العقلاء يقولون : إنه معلوم الفساد بالضرورة .

وقد ذكر الرازى هذه الحجة فى غير هذا الموضع ، وذكر فيها أن القول بكون التأثير أمراً وجوديا معلوم بالضرورة ، ثم أخذ يجيب عن ذلك بمنع كونها وجودية ، لئلا يلزم التسلسل .

ومن المعلوم أن المقدمات التى يقول المنازع إنها ضرورية لا يُجَاب عنها بأمر نظرى ، بل إن كان المدعى لكونها ضرورية أهلَ مذهب معين يمكن أنهم تواطؤا على ذلك القول ، وتلقاه بعضهم عن بعض ، أمكن فساد دعواهم ، وتبين أنها ليست ضرورية ، وإن كان مما تقر به الفِطَر والعقول من غير تواطؤ ولا موافقة من بعضهم لبعض كالموافقة التى تحصل فى المقالات الموروثة ، التى تقولها الطائفة تبعاً لكبيرها ؛ لم يمكن دفع مثل هذه ؛ فإنه لودفعت الضروريات التى يقر بها أهل الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا تشاعر لم يمكن إقامة الحجة على مبطل . وهذا هو السفسطة التى لا يُنَاظَر أهلها إلا بالفعل ، فكل مَنْ جَحَد القضايا الضرورية المستقرة فى عقول بنى آدم التى لم ينقلها بعضهم عن بعض كان سوفسطائيا ، فإذا ادعى المدعى أن التأثير أمر وجودى ، وذلك معلوم بالضرورة ، لم يُقَلْ له : بل هو عدمى ، لئلا يلزم التسلسل [فإن التسلسل] فى الآثار فيه قولان مشهوران لنظار المسلمين وغيرهم ، والقول بجوازه هو قول طوائف ، كطائفة من المعتزلة يسمون أصحاب المعانى من أصحاب مَعْمر بن عباد الذين يقولون : للخلق خلق إلى مالا نهاية له ، لكن هؤلاء يثبتون تسلسلا فى آن واحد ، وهو تسلسل فى تمام التأثير ، وهو باطل ، وقول طوائف من أهل السنة والحديث كالذين يقولون : إن الحركة من لوازم الحياة ، وكل حى متحرك ، والذين يقولون : إنه لم يزل متكلما إذا شاء ، وغير هؤلاء .

فاذا كان فيه قولان فإما أن يكون جائزا أو يكون العلم بامتناعه نظريا خفيا .

بل الجواب القاطع يكون بوجوه قد بسطناها فى غير هذا الموضع .

منها ماذكرناه ، وهو أن يقال : التأثير سواء كان وجوديا أو عدميا ، وسواء كان التسلسل ممكنا أو ممتنعا ، فاحتجاجهم به على قدم العالم احتجاج باطل .

أو يقال : إن كان التسلسل فى الآثار ممكنا بطلت الحجة ، لإمكان حدوثه بتأثير حادث ، وإن لزم التسلسل ، وإن كان ممتنعا لزم حدوث الحوادث بدون تسلسل التأثير ، وهو يبطل الحجة ، فالحجة باطلة على التقديرين ، وهذا جواب مختصر جامع .

فان الحجة مبناها على أنه لابد للحوادث من تأثير وجودى ، فإن كان محدثا لزم التسلسل ، وهو ممتنع ، وإن كان قديما لزم قدم الأثر .

فيقال له : إن كان التسلسل فى الآثار ممكنا بطلت الحجة ؛ لإمكان حدوثه عن تأثير حادث ، وذلك عن تأثير حادث ، وهلم جرا ، وامتناع التسلسل مقدمة من مقدمات الدليل ، فإذا بطلت مقدمة من مقدماته بطل ، وإن كان التسلسل ممتنعا لزم أن تكون الحوادث حدثت عن تأثير وجودى[1] قديم ، وحينئذ فيمكن حدوث العالم بدون تسلسل الحوادث عن تأثير قديم ، وهو المطلوب .

وإن شئت أدخلت المقدمة الأولى فى التقدير أيضا كما تقدم التنبيه عليه ، حتى يظهر الجواب على كل تقدير ، وعلى قول كل طائفة من نظار المسلمين ، إذ كان منهم من يقول : التأثير فى المحدثات وجودى قديم ، ومنهم من يقول : هو أمر عدمى ، ومنهم من يقول بتسلسل الآثار الحادثة ، والدهرى بنى حجته على أنه لابد من تأثير وجودى قديم ، وأنه حينئذ يلزم قدم الأثر .

فيجاب على كل تقدير ، فيقال : التأثير إن كان عدميا بطلت المقدمة الأولى وجاز حدوث الحوادث بدون تأثير وجودى ، وإن كان وجوديا — وتسلسل الحوادث ممكن — أمكن حدوثه بآثار متسلسلة ، وبطل قولك بامتناع تسلسل الآثار ، وإن كان تسلسل الآثار ممتنعا لزم : إما التأثير القديم ، وإما التأثير الحادث بالقدرة ،

---

(١) فى المطبوعة « حدثت من غير تأثير قديم » .

أو بالقدرة والمشيئة القديمة ، وحينئذ فالحوادث مشهودة ، فتكون صادرة عن تأثير قديم أوحادث ، و إذا جاز صدور الحوادث عن تأثير قديم أوحادث بطلت الحجة

وأصل هذا الكلام أنا نشهد حدوث الحوادث ، فلا بد لها من محدث ، هو المؤثر ، و إحداثه هو التأثير ؛ فالقول فى إحداث هذه الحوادث والتأثير فيها كالقول فى إحداث العالم والتأثير فيه ، وهؤلاء الدهرية بنوا هذه الحجة على أنه لا بد من تأثير حادث ، فيفتقر إلى تأثير حادث ، كما بنوا الأولى على أنه لابد من سبب حادث ، فمأخذ الحجتين من مِشْكاة واحدة ، وكلتاهما مبناها على أن التسلسل فى الآثار [ممتنع ، وعامة هؤلاء الفلاسفة يجوزون التسلسل فى الآثار] القائلون بقدم العالم ، والقائلون بحدوثه ، كما يجوزه طوائف من أهل الملل ، أو أكثر أهل الملل .

فإذا أجيبوا على التقديرين ، وقيل لهم : «إن كان التسلسل جائزا بطلت هذه الحجة وتلك ، و إن لم يكن جائزا بطلت أيضا هذه وتلك » كان هذا جوابا قاطعا

ولكن لفظ « التسلسل » فيه إجمال واشتباه ، كما فى لفظ « الدور » فإن الدور يراد به : الدور القَبْلى ، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، و يراد به الدور المَعِيُّ الاقترانى ، وهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلاء ، ومن أطلق امتناع الدور فمراده الأول ، أو هو غالط فى الإطلاق .

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل فى المؤثرات ــ وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل ــ وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء،وهذا هو التسلسل الذى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بأن يُسْتعاذ بالله منه ، وأمر بالانتهاء عنه ، وأن يقول القائل « آمنت بالله ورسله » كما فى الصحيحين عن أبى هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يأتى الشيطانُ أحدَكم ، فيقول : مَنْ خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول له : مَنْ خلق ربك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولْيَنْتَهِ » وفى رواية «لايزال الناس يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خالق الخلق

فمن خلق الله ؟ . قال : فبينا أنا فى المسجد إذ جاءنى ناس من الأعراب ، فقالوا : يا أبا هريرة هـذا الله خلقَ الخلقَ فمن خلق الله ؟ قال : فأخذ حَصًى بكفّه فرماهم به ، ثم قال : قوموا ، قوموا ، صدق خليلى » وفى الصحيح أيضا عن أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « قال الله : إن أمتك لايزالون يسألون : ما كذا ؟ ما كذا ؟ حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلقَ ، فمن خلق الله ؟ »

وهذا التسلسل فى المؤثرات والفاعلين يقترن به تسلسل آخر ، وهو التسلسل فى تمام الفعل والتأثير ، وهو نوعان : تسلسل فى جنس الفعل ، وتسلسل فى الفعل المعين .

فالأول ــ مثل أن يقال : لايفعل الفاعل شيئا أصلا حتى يفعل شيئاً معينا ، أو لايحدث شيئاً حتى يحدث شيئاً ، أو لايصدر عنه شىء حتى يصدر عنه شىء ، فهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

وهذا هو الذى يصح أن يجعل مقدمة فى دوام الفاعلية ، بأن يقال : كل الأمور المعتبرة فى كونه فاعلا : إن كانت قديمة لزم قدم الفعل ، وإن حدث فيها شىء فالقول فى حدوث ذلك الحادث كالقول فى حدوث غيره ، فالأمور المعتبرة فى حدوث ذلك الحادث : إن كانت قديمة لزم قدم الفعل ، وإن كانت محدثة لزم أن لايحدث شىء من الأشياء حتى يحدث شىء .

وهذا جمع بين النقيضين ، وقد يسمى هذا دورا ، ويسمى تسلسلا ، وهذا هو الذى أجاب عنه مَنْ أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة .

وجوابه أن يقال : أتعنى بالأمور المعتبرة الأمورَ المعتبرة فى جنس كونه فاعلا أم الأمور المعتبرة فى فعل شىء معين ؟ أما الأول فلا يلزم من دوامها دوامُ فعل شىء من العالم ؛ وأما الثانى : فيجوز أن يكون كل مايعتبر فى حدوث المعين كالفلك وغيره حادثا ، ولايلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل ، بل يلزم منه التسلسل المتعاقب فى الآثار ، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث ، وقبل

ذلك الحادث حادث ، وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين ، وعلى هذا فيجوز أن يكون كل مافى العالم حادثا ، مع التزام هذا التسلسل الذى يجوزونه .

وقد يراد بالتسلسل فى حدوث الحادث المعين ، أو فى جنس الحوادث : أن يكون قد حدث مع الحادث تمامُ مؤثره ، وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر . وهلم جرا .

وهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء ، وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير .

فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه يكون تمام تأثيره مع الآخرحادث ، وهلم جرا ، فهذا ممتنع ، وهو من جنس قول مَعْمر فى المعانى المتسلسلة ، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادثٍ حادثٌ وهلم جرا ، فهذا فيه قولان ، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه .

وكما أن التسلسل يراد به التسلسل فى المؤثرات وفى تمام التأثير ، يراد به التسلسل المتعاقب شيئاً بعد شىء ، ويراد به التسلسل المقارن شيئاً مع شىء

فقولنا أيضا « إن المؤثر يستلزم أثره » يراد به شيئان : قد يراد به أن يكون معه فى الزمان ، كما تقوله الدهرية فى قدم الأفلاك ، وقد يراد به أن يكون عقبه ، فهذا هو الاستلزام المعروف عند جمهور العقلاء ، وعلى هذا فيمتنع أن يكون فى العالم شىء قديم ، والناس لهم فى استلزام المؤثر أثَرَهُ قولان :

فمن قال « إن الحادث يحدث فى الفاعل بدون سبب حادث » فإنه يقول : المؤثر التام لايجب أن يكون أثره معه ، بل يجوز تراخيه ، ويقول : إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه بمجرد قدرته التى لم تزل ، أو بمجرد مشيئته التى لم تزل ، وإن لم يحدث عند وجود الحادث سبب .

والقول الثانى أن المؤثر التام يستلزم أثره ، لكن فى معنى هذا الاستلزام قولين :

أحدها : أن يكون معه ، بحيث يكون زمان الأثر المعين زمان المؤثر ؛ فهذا هو الذى تقوله المتفلسفة ، وهو معلوم الفساد بصريح العقل عند جمهور العقلاء .

والثانى : أن يكون الأثر عقب تمام المؤثر ، وهذا يقرُّ به جمهور العقلاء ، وهو يستلزم أن لا يكون فى العالم شىء قديم ، بل كل مافعله القديم الواجب بنفسه ، فهو محدث .

وإن قيل « إنه لم يزل فاعلا » وإن قيل بدوام فاعليته : فذلك لا يناقض حدوث كل ماسواه ، بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه ؛ فإن كل مفعول فهو محدث ، فكل ماسواه مفعول ، فهو محدث مسبوق بالعدم ، فإن المسبوق بغيره سَبْقا زمانيا لا يكون قديما ، والأثر المتعقب لزمان تمام التأثير ، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وليس فى أجزاء الزمان شىء [قديم] وإن كان جنسه قديما ، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر ؛ فليس من التأثرات تأثراً لعينه تأثير قديم ، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم .

فمن تدبر هذه الحقائق ، وتبين له ما فيها من الاشتباه والالتباس : تبين له مَحارات أكابر النظار فى هذه المَهامِه التى تحار فيها الأبصار . والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم .

وحقيقة الأمر أن هؤلاء الفلاسفة بَنَوْا عمدتهم فى قدم العالم على مقدمتين :

إحداهما : أن الترجيح لابد له من مرجح تام يجب به .

والثانية : أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل ، وهو باطل ، وهم متناقضون قائلون بنقيض هاتين المقدمتين .

أما جواز التسلسل فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب فى الآثار شيئاً بعد شىء فهم يقولون بجواز ذلك ، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون كل ما سوى الله محدثا كائنا بعد أن لم يكن كالفلك وغيره ، وإن كان حدوثه موقوفاً على سبب حادث قبله ، [وحدوث ذلك السبب موقوف على سبب حادث قبله] .

وإن أرادوا التسلسل المقترن ـ وهو أنه لو حدث حادث للزم أن يحدث تمام تأثيره ، ومع حدوث تمام تأثيره يحدث تمام تأثير المؤثر ـ فهذا باطل بصريح العقل ، وهم يوافقون على امتناعه .

وإن عنوا بالتسلسل أنه لو حدث مرجح مَّا للزم أن لا يحدث شيء حتى يحدث شيء ، فهذا متناقض ، وهو ممتنع أيضاً .

فإذا قال القائل « لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل » فهو صادق ، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجح يوجب ترجيح الفعل ، بل لا يزال جنس الفعل موجوداً ، فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين . لكن ليس فى هذا ما يقتضى صحة قولهم بقدم شيء من العالم ، بل هذا يقتضى حدوث كل ما سوى الله ، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئاً بعد شيء ، وكل مفعول محدث مسبوق بعدم نفسه ، ولكن هؤلاء ظنوا أن المفعول يجب أن يقارن الفاعل [ولا يتقدم] على مفعوله بزمان . وهذا غلط بين لمن تصوره ، وهو معلوم الفساد بالعقل عند عامة العقلاء ، ولهذا لم يكن فى العقلاء من قال « إن السموات والأرض قديمة أزلية » إلا طائفة قليلة ، ولم يكن فى العالم من قال « إنها مفعولة وهي قديمة » إلا شرذمة من هذه الطائفة الذين خالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول .

وقولهم بأن المؤثر التام الأزلي يستلزم أثره ـ لهذا الاعتبار الذى يزعمون أن يكون معه لا يتقدم المؤثر على أثره بالزمان ـ يوجبُ أن لا يحدث فى العالم شيء ، وهو خلاف المشاهدة ؛ فقد قالوا بما يخالف الحس والعقل وأخبار الأنبياء . وهذه هي طرق العلم .

وإذن ، كان الممتنع إنما هو جواز التسلسل فى أصل التأثير ، والتسلسل المقارن مطلقاً .

وأما التسلسل فى الآثار شيئاً بعد شيء فهم مصرحون به ، معترفون بجوازه ،

وقدم العالم ليس لازما مستلزَماً لجواز التسلسل . وإنما خصوا به المعتزلة ومن اتبعهم من الكلابية وغيرهم ، الذين وافقوهم على نفى الأفعال القائمة به ، أو نفى الصفات والأفعال ، فقالوا لهم : أنتم قدرتم فى الأزل ذاتا معطلة عن الفعل ، فيمتنع أن يحدث عنها شىء ، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح .

فالطريق التى تقطع هؤلاء الفلاسفة أن يقال : إن كان التسلسل فى الآثار شيئاً بعد شىء ممتنعاً بطلت الحجة ، وإن كان جائزا أمكن أن يكون حدوث كل شىء من العالم مبنياً على حوادث قبله : إما معَانٍ حادثة شيئاً بعد شىء فى غير ذات الله تعالى ، وإما أمور قائمة بذات الله تعالى ، كما يقوله أهل الحديث وأهل الإثبات ، الذين يقولون : لم يزل متكلما إذا شاء ، فعالا لما يشاء ، وإما غير ذلك ، كما قاله الأرموى وغيره .

وبالجملة فالتقديرات فى تسلسل الحوادث متعددة ، ومهما قدر منها كان أسهل من القول بأن السموات [والأرض] أزلية ، وأن الله لم يخلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، وهؤلاء الفلاسفة يبحثون بمجرد عقولهم ؛ فليس فى العقل ما يوجب ترجيح قدم الأفلاك على سائر التقديرات ، ومن يقر بالسمع — كمن يقر بالشرائع منهم — فأىُّ تقدير قدره كان أقرب إلى الشرع من قولهم بقدم الأفلاك .

وأما المقدمة الثانية — وهى ترجيح بلا مرجح — فإنهم ألزموا بها القائلين بالحدوث بدون سبب حادث ، وهى لهم ألزم ، فإن الحوادث المتجددة تقتضى تجدد أسباب حادثة ، فالحدوث أمر ضرورى على كل تقدير ، والذات القديمة المستلزمة لموجبها إن لم يتوقف حدوث الحوادث عنها على غيرها لزم مقارنة الحوادث لها فى الأزل ، وهذا باطل بالضرورة والحس ، وإن توقف على غيرها فذلك الغير إن كان قديماً أزليا كان معها ، فيلزم مقارنة الحوادث لها ، وإن كان حادثاً فالقول فى سبب حدوثه كالقول فى غيره من الحوادث .

فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين نفاة الأفعال القائمة به : أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث مع كون الفاعل موصوفا بصفات الكمال ، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال ، بل حقيقة قولهم أن الحوادث تحدث بغير محدث فاعل ، إذ كانوا مصرحين بأن العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها ؛ فلا يبقى للحوادث فاعل أصلا ، لا هى ولا غيرها .

فعلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم ، وأن ما ذكروه من الحجة فى قدم العالم هو على حدوثه أدل منه على قدمه ، باعتبار كل واحدة من مقدمتى حجتهم .

ومن تدبر هذا وفهمه تبين له أن الذين كذبوا بآيات الله صم و بكم فى الظلمات ، وأن هؤلاء وأمثالَهم من أهل النار كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله (٦٧ : ١٠ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير) وهذا مبسوط في موضع آخر .

والمقصود هنا أن نبين أن أجوبة نُفَاة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى لهؤلاء الدهرية أجوبة ضعيفة ، كما نبين ذلك ، وبهذا استطالت الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم .

فالذين سلكوا هذه المناظرة لا أعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ولا أعطوا الجهاد لأعداء الله تعالى حقه ، فلا كملوا الإيمان ولا الجهاد ، وقد قال الله تعالى (٤٩ : ١٥ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون) وقال تعالى (٣ : ٨١ وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، قال : أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصرى ؟ قالوا : أقررنا ، قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين) قال ابن عباس : «ما بعث الله نبيا إلا أخذ عليه الميثاق : لئن بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهو حى ليؤمنن به ولينصرنه ،

وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته : لئن بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهم أحياء ليؤمنُنَّ به ولينصرُنَّه »

فقد أوجب الله تعالى على المؤمنين الإيمان بالرسول والجهاد معه ، ومن الإيمان به : تصديقهُ فى كل ما أخبر به ، ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ماجاء به وألحد فى أسماء الله وآياته .

وهؤلاء أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنة الذين ذمهم السلف والأئمة لاقاموا بكمال الإيمان ولا بكمال الجهاد ، بل أخذوا يناظرون أقواما من الكفار وأهل البدع الذين هم أبعد عن السنة منهم ، بطريق لايتم إلا برد بعض ماجاء به الرسول ، وهى لا تقطع أولئك الكفار بالمعقول ، فلا آمنوا بما جاء به الرسول حق الإيمان ، ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد ، وأخذوا يقولون : إنه لا يمكن الإيمان بالرسول ولا جهاد الكفار ، والرد على أهل الإلحاد والبدع إلا بما سلكناه من المعقولات ، وإن ماعارض هذه المعقولات من السمعيات يجب رده تكذيبا أو تأويلا أو تفويضا ؛ لأنها أصل السمعيات ، وإذا حقق الأمر عليهم وُجِدَ الأمر بالعكس ، وأنه لا يتم الإيمان بالرسول والجهاد لأعدائه إلا بالمعقول الصريح المناقض لما ادعوه من العقليات .

ونبين أن المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول: لايناقضه ولايعارضه ، وأنه بذلك تبطل حجج الملاحدة ، وينقطع الكفار ، فتحصل مطابقة العقل للسمع ، وانتصار أهل العلم والإيمان على أهل الضلال والإلحاد ، ويحصل بذلك الإيمان بكل ما جاء به الرسول ، واتباع صريح المعقول ، والتمييز بين البينات والشبهات .

وقد كنت قديماً ذكرت فى بعض كلامى أنى تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص ، فوجدتها على نقيض قولهم أدلَّ منها على قولهم ، كاحتجاجهم على نفى الرؤية بقوله تعالى (٦ : ١٣٠ لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فبينت

أن الإدراك هو الإحاطة لا الرؤية ، وأن هذه الآية تدل على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نفيها .

وكذلك احتجاجهم على أن القرآن أو عبارة القرآن مخلوقة بقوله تعالى : (٢١ : ٢ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه) بينت أن دلالة هذه الآية على نقيض قولهم أقوى ؛ فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث و بعضه ليس بمحدث ، وهو ضد قولهم ، والحدوث فى لغة العرب العامة ليس هو الحدوث فى اصطلاح أهل الكلام؛ فإن العرب يسمون ماتجدد حادثا ، وما تقدم على غيره قديما ، و إن كان بعد أن لم يكن ، كقوله تعالى (٣٦ : ٣٩ كالعرجون القديم) وقوم تعالى عن إخوة يوسف (١٢ : ٩٥ تالله إنك لفى ضلالك القديم) وقوله تعالى (٤٦ : ١١ وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إنك قديم) وقوله تعالى عن إبراهيم (٢٦ :٧٥، ٧٦ أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون) وكذلك استدلالهم بقوله « الأحد الصمد » على نفى علوه على الخلق ، وأمثال ذلك مما قد بُسِط فى غير هذا الموضع .

ثم تبين لى مع ذلك أن المعقولات فى هذا كالسمعيات ، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هى أيضا على نقيض قولهم أدل منها على قولهم كما يستدلون به على نفى الصفات ونفى الأفعال ، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم ، ونحو ذلك ، والمقصود هنا التنبيه ، و إلا فالبسط له موضع آخر .

وعمدة مَنْ نفى الأفعال والصفات من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ، ومن اتبعهم على هذه الحجة التى زعموا أنهم يقررون بها حدوث العالم و إثبات الصانع فجعلوا ما قامت به الصفات أو الأفعال محدثا ، حتى يستدلوا بذلك على أن العالم محدث ، و يلزم من ذلك أن لا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال .

و إذا تدبر العاقل الفاضل تبين له أن إثبات الصانع و إحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله ، ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعا

تاما عقليا لا حيلة لهم فيه إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات ، وأما من نفى الأفعال أونفى الصفات فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بمخانقه ويبقى حائرا شاكا مرتابا مذبذبا بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله و بين هؤلاء الملاحدة ، كما قال تعالى فى المنافقين (٤ :١٤٣ مذبذبين بين ذلك ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) وهذا موجود فى كلام عامة هؤلاء الذين فى كلامهم سنة و بدعة ، ولا ريب أنهم يردون على الفلاسفة وغيرهم أمورا .

ولكن الفلاسفة ترد عليهم أموراً ، وهم ينتصرون [على الفلاسفة] فى غالب الأمر بالحجة العقلية عليهم ، ولكن قد تقول الفلاسفة أموراً باطلة [من جنس العقليات] فيستطيلون بها عليهم ، وقد تقول الفلاسفة أموراً صحيحة موافقة للشرع فيردونها عليهم من جنس العقليات فيوافقونهم عليها ، وهم لا يصيبون الصدق والعدل إلا إذا وافقوا الشريعة ، فإذا خالفوها كان غايتهم أن يقابلوا الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل ، فتبقى الفلاسفة العقلاء فى شك ، ويبقى العقلاء منهم فى شك ، لا حصل لهؤلاء نور الهدى ولا لهؤلاء .

و إنما يحصل النور والهدى بأن يقابل الفاسد بالصالح ، والباطل بالحق ، والبدعة بالسنة ، والضلال بالهدى ، والكذب بالصدق . و بذلك يتبين أن الأدلة الصحيحة لا تعارَضُ بحال ، وأن المعقول الصريح مطابِق للمنقول الصحيح .

وقد رأيتُ من هذا عجائب ، فقلّ أن رأيت بعد ذلك حجة عقلية هائلة لمن عارض الشريعة قد انقدح لى وجه فسادها وطريق حلها ، إلا رأيت بعد ذلك من أئمة تلك الطائفة مَنْ قد تفطن لفسادها و بينه .

وذلك لأن الله خلق عباده على الفطرة ، والعقول السليمة مفطورة على الحق لولا المعارضات ؛ ولهذا أذكر من كلام رؤوس الطوائف فى العقليات ما يبين ذلك ؛ لا لأنَّا محتاجون فى معرفتنا إلى ذلك ، لكن ليعلم أن أئمة

الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا التي يَدَّعى إخوانُهم أنها قطعية مع مخالفتها للشريعة ، ولأن النفوس إذا علمت أن ذلك القول قاله مَنْ هو من أئمة المخالفين استأنست بذلك واطمأنت به ، ولأن ذلك يبين أن تلك المسألة فيها نزاع بين تلك الطائفة ؛ فتنحل عقدة الإصرار والتصميم على التقليد .

فإن عامة الطوائف — و إن ادعوا العقليات — فجمهورهم مقلدون لرؤسهم ، فإذا رأوا الرؤس قد تنازعوا واعترفوا بالحق انحلت عقدة الإصرار على التقليد .

وقد رأيت الأثير الأبهرى — وهو ممن يصفه هؤلاء المتأخرون بالحذق فى الفلسفة والنظر ، و يقدمونه على الأرموى ، و يقولون : الأصبهانى صاحب القواعد هو وغيره تلامذته — رأيته قد أبطل حجة هؤلاء المتفلسفة على قدم العالم بما يقرر ما ذكرته من إبطالها ، وكان ما أجاب به عن حجتهم أولى بدين المسلمين ، كما ذكره الأرموى ، مع أنه ينتصر للفلاسفة أكثر من غيره .

فقال فى فصل ذكر فيه ما يصح من مذاهب الحكماء وما لا يصح :

قال : ثم قالوا « إن الواجب لذاته يجب أن يكون واجباً من جميع جهاته : أى يجب أن تكون جميع صفاته لازمة لذاته ؛ لأن ذاته إما أن تكون كافية فيما له من الصفات ، وجودية كانت أو عدمية ، أو لا تكون . والثانى باطل ، و إلا لتوقف شىء من صفاته على غيره ، وذاته متوقفة على وجود تلك الصفة ، أو عدمها ، فذاته تتوقف على غيره ، وهو محال » .

قال : وهذا ضعيف ، لأنا نقول : لا نسلم أن ذاته تتوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها ، بل ذاته تستلزم وجود تلك الصفة أو عدمها ، ولا يلزم من ذلك توقف ذاته إما على وجودها أو عدمها .

قال : ثم قالوا : « إن البارى تعالى يستلزم جملة ما يتوقف عليه وجودُ العالم ، فيلزم من دوامه أزلية العالم » .

وهو ممتنع ، لاحتمال أن يكون له إرادات حادثة ، كل واحدة منها لم تستند

إلى الأخرى ، ثم تنتهى فى جانب النزول إلى إرادة تقتضى حدوث العالم ، فلزم حدوثه .

قلت : فهذا الجواب خير من الذى ذكره الأرموى ، وذكر أنه باهر ، والأرموى نقله من « المطالب العالية » للرازى ، فإنه ذكره ، وقال : إنه هو الجواب الباهر ، ووافقه عليه القشيرى المصرى ؛ فهذا أصح فى الشرع والعقل .

أما الشرع فإن هذا فيه قول بحدوث كل ما سوى الله ، وذلك القول فيه إثبات عقول ونفوس أزلية مع الله تعالى ، والفرق بين القولين معلوم عند أهل الملل والشرائع .

وأما العقل فإن قول الأرموى فيه إثبات أمور ممكنة يحدث فيها حوادث متعاقبة من غير أمر يتجدد من الواجب ، وهذا يقتضى حدوث الحوادث بلا محدث ؛ فإن الواجب بنفسه إذا كان علة تامة مستلزمة لمعلولها لم يجز تأخر شىء من معلوله عنه ، بخلاف ما ذكره الأبهرى ، فإنه ليس فيه إلا أن الواجب مستلزم لآثاره شيئاً بعد شىء ، وهذا متفق عليه بينهم ، فإنه ليس فيه إلا تسلسل الآثار ، والأبهرى والأرموى وغيرهما يقولون بتسلسل الآثار ، بل قول أولئك يقتضى أن يكون الفلك هو رب ما دونه ، وهو المحدث للحوادث بأفعاله القائمة به المتعاقبة ، وقول الأبهرى يقتضى أن يكون الله هو رب العالمين ، وهو محدث لكل شىء مما يقوم به من الأفعال المتعاقبة .

ولا ريب أن قول أولئك فاسد في العقل ، كما هو فاسد فى الشرع ؛ فإن الفلك إذا كان ممكناً لجميع صفاته وحركاته ممكنة ، ولا يترجح شىء من ذلك إلا بوجود المرجح التام ؛ فالمرجح التام إن كان موجوداً فى الأزل لزم وجود مقتضاه فى الأزل . ثم ذلك المرجح إن كان فى نفسه علة تامة لمعلوله ، بحيث لا يتجدد به ولا منه شىء ، امتنع أن يصدر عنه شىء ، بعد أن لم يكن صادراً ، لا فى الفلك ولا فى غير الفلك ، لا دائم ولا منقطع ، وامتنع أن تكون حركة الفلك الدائمة صادرة عن هذا ، لا سيما

مع اختلاف الحركات والمتحركات ، وإنه بسيط عندهم من كل وجه ، وهو فى الأزل علة تامة ، فيمتنع أن تصدر عنه المختلفات والمتجددات ، كما أن جميع المتحركات الممكنات لا تدوم حركتها إلا بدوام السبب المحرك المنفصل عنها ؛ وهذا لأن حال الفاعل إذا كانت حين أحدث هذا المتأخر كحاله حين أحدث ذلك المتقدم امتنع تخصيصُ هذه الحال بالفصل دون هذه ، كما يقولون هم ذلك .

وإن قالوا « إنما كان هذا لأن حركة الفلك لم يمكن وجودها كلها ، أو لم يمكن وجود الحوادث كلها فى الأزل ، فتأخر فَيضه لتأخر استعداد القوابل » .

قيل : هذا إنما يمكن أن يقال إذا كان القابل ليس هو صادراً عن الفاعل ، مثل القوابل لأثر الشمس ؛ فإن أثر الشمس فيها مختلف باختلاف تلك القوابل ، فَتَسْوَدُّ وجوه القَصّارين ، وتَبْيَضُّ الثوب ، وترطِّب الفاكهة تارة ، وتجففها أخرى ، ولهذا إنما قال سلفهم هذا فى العقل الفعال ، فقالوا : إنه يتأخر فَيْضُه على القوابل ؛ لتأخر استعداد القوابل بسبب الحركات الفلكية ؛ فالموجب لاستعداد القوابل ليس هو الموجب للفيض عندهم .

وهذا قالوه لاعتقادهم وجودَ هذا العقل ، وهذا لا يستقيم فى المبدع لكل شىء الذى منه الإعداد ومنه الإمداد ، لا يتوقف فعلُه على غيره .

فأما إذا كان الفاعل هو الفاعل للقابل والمقبول عاد السؤال جَذَعاً ، وقيل : فلم جعل القوابل تقبل على ذلك الوجه ، دون غيره ؟ ولم جعل الحركة الفلكية على هذا الوجه دون غيره ، مع أن الممكن ليس له من نفسه شىء أصلا ، لا طبيعة ولا غيرها ؟ بل الموجب هو الفاعل دون الطبيعة ، وليس له حقيقة فى الخارج مباينة للموجود فى الخارج ، بل البارىء هو المبدع للحقائق كلها .

ومن قال « إن للممكن ماهية مغايرةً فى الخارج للأعيان الموجودة فى الخارج » أو قال « إنه شىء ثابت فى القدم » فلا يمكنه أن يقول : إن تلك المعدومات أوجبت قدرة الفاعل على بعضها دون بعض ، مع أنها كلها ممكنة ، إلا لأمر

آخر ، مثل أن يقال : ما يمكن غير هذا ، وهذا هو الأصلح ، أو الأكمل والأفضل وبهذا تظهر حجة الله تعالى فى قوله (١٣ : ٤ يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون) فإنه دل بهذا على تفضيله بعضَ المخلوقات على بعض ، مع استوائها فيما تساوت فيه من الأسباب ، كما قال فى الآية الأخرى (٣٥ : ٢٧ ، ٢٨ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء ، فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ، ومن الجبال جُدَدٌ بيض وحُمْرٌ مختلف ألوانها ، وغرابيب سود ، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك ، إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

فإذا قال القائل : إنما تفاضلت واختلفت لاختلاف القوابل وأسباب أخرى من الهواء والتراب والحبّ والنوى .

قيل له : وتلك القوابل والأسباب هى أيضاً من فعله ، ليست من فعل غيره ، فهو الذى أعدّ القوابل ، وهو الذي أمد كل شيء بحسب ما أعده له ؛ وحينئذ فقد تبين أنه خلق الأمور المختلفة ، ومن كل شيء زوجين ؛ فبطل أن يكون واحدا بسيطاً لا يصدر عنه إلا واحد لازم له ، لا يصدر عنه غيره ، ولا يمكنه فعل شيء سواه ، فإن فعل المختلفات الحادثات يدل على أنه فاعل بقدرته ومشيئته ، ولهذا قال (٣٥ : ٢٨ إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

قال طائفة من السلف : العلماء به ، فإن مَنْ جعله غير قادر على إحداث فعل ، ولا تغيير شيء من العالم ، بل قد لزمه ما لا يمكنه مفارقته : لم يَخْشَه ، إنما يخشى الكواكب والأفلاك التى تفعل الآثار الأرضية عنده ، أو ما كان نحو ذلك ، ولهذا عبدها هؤلاء من دون الله ، ولهذا إنما كان دعاؤهم لها وخشيتهم منها ، ولهذا تبرأ الخليل من مخافتها لما ناظرهم فى عبادة الكواكب والأصنام ، وقال (٦: ٧٦ لا أحب الآفلين) قال تعالى (٦ : ٧٩ وحاجه قومه ، قال : أتحاجونى فى الله وقد هَدَانِ ؟ ولا أخاف ما تشركون به ، إلا أن يشاء ربى شيئاً ، وسع

ربى كل شىء علما ، أفلا تتذكرون ؟ وكيف أخاف ما أشركتم ولاتخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا ؟ فأىّ الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ؟) وقال تعالى (٦ : ٨١ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) فإن المشركين يخافون المخلوقات من الكواكب وغيرها ، وهم قد أشركوا بالله ، ولا يخافون الله إذ أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وإنما يخشاه من عباده العلماء ، الذين يعلمون أنه على كل شىء قدير ، وأنه بكل شىء عليم ، فهؤلاء الدهرية الفلاسفة وأمثالهم لا يخافون الله تعالى .

فإن قال قائل : فهم يقرّون بالعبادات ، ويقولون « ضجيج الأصوات فى هيا كل العبادات بفنون اللغات تحلل ما عقدته الأفلاك الدائرات » لا سيما الإسلاميون منهم ، فإنهم يعظمون الأدعية والعبادات .

قيل : هم لا يقرون بأن الله نفسه يحدث شيئا بسبب الدعاء أو غيره ، وإنما الحوادث كلها عندهم بسبب حركة الفلك ، لابشىء آخر أصلا ، وهم إذا قالوا « إن النفوس تقوى بالدعاء والعبادة والتجرد والتصفية ، فتؤثر فى هَيُولىَ العالم » كان هذا عندهم بمنزلة تأثير الأكل والشرب فى الرى والشبع ، لا يستلزم ذلك عندهم أمراً يحدث من عند الله تعالى ، فإنه لو حدث منه أمر لزم تغيره عندهم ، وبطل أصل قولهم ، وهم قد يخافون ما يحدث من الحوادث بسبب أعمالهم ، لاقتضاء طبيعة الوجود ذلك ، كما يقولون : إن أكل المضرات يورث المرض أو الموت ، والسبب لكل الحوادث حركة الفلك ، وإن كانت الحوادث لا تحدث بمجرد الحركة ، بل بالحركة وغيرها : إما لكون الحركة توجب امتزاجا تستعد به الممتزجات ، لما يفيض عليها من العقل الفعال ، أو لغير ذلك ؛ فهم مطالبون بالموجب لحركة الفلك ، وحدوثُ جميع الحوادث ، إن كان الموجب لها علة تامة فى الأزل لا يتأخر عنها شىء من معلولها امتنع أن تكون حركات الممكنات وما فيها من الحوادث

صادرة عن هذه العلة ؛ لأن ذلك يقتضى تأخر كثير من معلولاتها ، مع ما فيها من الاختلاف العظيم المنافى لبساطتها التي يسمونها الوحدة .

وقد بين فى غير هذا الموضع أن الواحد البسيط الذى يقدرونه لا حقيقة له فى الخارج أصلا .

وإذا قيل « القوابل المفعولة الممكنة المبدعة اختلفت وتأخر استعدادها ، مع كون الفاعل لها لم يزل ولا يزال على حال واحدة » كان امتناع هذا ظاهرا ، بخلاف ما إذا قيل : إن نفس الفاعل موصوف بصفات متنوعة وأفعال متنوعة ، وله تعالى شئون وأحوال ، كل يوم هو فى شأن ؛ فإنه يكون تنوع المفعولات وحدوث الحادثات لتنوع أحوال الفاعل ، وأنه يُحدث من أمره ما شاء .

وإذا طلب الفرق بينهما قيل : أحواله من مقتضيات ذاته الواجبة الوجود بنفسه التى لا يتوقف شىء من أحوالها على أمر مستغن عنها ، ولا يحتاج إليه ، وإذا كان واجبا بنفسه فما كان من لوازمه كان أيضاً واجبا لا يمكن عدمه ، بخلاف الممكن الذى ليس له من نفسه وجود .

فإنه إذا قيل : اختلف فعل الفاعل ، وتأخر لاختلاف القابل وحدوثه ، قيل : فهو أيضاً الفاعل للقابل المختلف الحادث . فكيف تصدر المختلفات الحادثات عن فاعل لا اختلاف فى فعله ، ولا حدوث لشىء من أفعاله ؟ .

والأبهرى قد أبطل حجة المعتزلة والأشعرية ونحوهم على حدوث الأجسام ، وأراد أن يعتذر عن الفلاسفة ، فقال :

« فصل — فى ذكر الطرائق التى سلكها الإمام — يعنى أباعبد الله الرازى — فى كتبه لتقرير مذاهب المتكلمين ، وكيفية الاعتراض عليها .

أما الطريقة التى سلكها لحدوث العالم فمن وجهين :

أحدهما : أن العالم ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو حادث ، لأن تأثير المؤثر فيه إما أن يكون حال الوجود ، أوحال العدم ، أو لاحال الوجود ولاحال العدم .

والأول باطل ؛ لأن التأثير حال الوجود يكون إيجادا للموجود وتحصيلا للحاصل وهو محال ، والثانى محال ؛ لأن التأثير حال العدم يكون جمعا بين الوجود والعدم وهو محال ؛ فيلزم أن يكون : لا حال الوجود ولا حال العدم ، فيكون حال الحدوث ، فكل ماله مؤثر فهو حادث .

الثانى : أن الأجسام لو كانت أزلية فإما أن تكون متحركة فى الأزل أو ساكنة ، والقسمان باطلان : أما الأول فلوجوه :

أحدها : أنه لو كانت متحركة فى الأزل للزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية فى شىء واحد ؛ لأن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزل يقتضى عدم المسبوقية بالغير ؛ فيلزم الجمع ضرورة .

الثانى : أنها لو كانت متحركة فى الأزل لكانت بمحال لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وإلا لكان الحادث أزليا . هذا خلف .

الثالث : أنها لو كانت متحركة فى الأزل لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء مالا نهاية له ، وهو محال ، والموقوف على المحال محال .

الرابع : أنها لو كانت متحركة فى الأزل لحصلت جملتان : إحداهما من الحركة اليومية إلى غير النهاية ، والثانية من الحركة التى وقعت من الأمس إلي غير النهاية ، فالجملة الثانية ، إن صدق عليها أنها لو أطبقت على الأولى انطبقت عليها كان الزائد مثل الناقص ، وإن لم يصدق كانت متناهية ، فالجملة الأولى أيضاً متناهية ، وقد فرضت غير متناهية ، هذا خلف .

وأما الثانى فلأنها لو كانت ساكنة فى الأزل امتنع عليها الحركة ؛ لأن المؤثر فى السكون إما أن يكون أزلياً أو حادثاً ؛ لا جائز أن يكون حادثاً ، وإلا لكان السكون حادثاً ، وقد فرض أزلياً ، هذا خلف ؛ فتعين أن يكون أزلياً ؛ فيلزم من دوامه دوام السكون ، فتمتنع الحركة على الأجسام ، وأنها ممكنة عليها ، لأن الأجسام إما أن تكون بسيطة أو مركبة ، فإن كانت بسيطة فيصح على أحد

جوانبها ما يصح على الآخر ، فيصح أن يصير يمينها يساراً و يسارها يميناً ، فيصح عليها الحركة ، و إن كانت مركبة كانت مجتمعة من البسائط ، فكانت بسائطها قابلة للاجتماع والافتراق ، وكانت قابلة للحركة . هذا خلف .

قال الأبهرى : الاعتراض « قوله بأن التأثير فى الممكن إما أن يكون حالة الوجود ، أو حالة العدم ، أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم » قلنا : لم لا يجوز أن يكون حال الوجود ؟ .

وقوله « التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل » .

قلنا : لا نسلم ، و إنما يكون كذلك أن لو أعطى الفاعل وجودا ثانياً ، وليس كذلك ، فإن التأثير عبارة عن كون الأثر موجوداً بوجود المؤثر . وجاز أن يكون الأثر موجوداً دائماً لوجود المؤثر ، والذى يدل على حصول التأثير حالة الوجود أنه لو لم يكن كذلك لكان التأثير حالة العدم ، لاستحالة الواسطة بين الوجود والعدم ، والثانى كاذب ؛ لأن التأثير حالة العدم يقتضى الجمع بين الوجود والعدم ، وهو محال .

قال : أما قوله « الأجسام لو كانت أزلية : فإما أن تكون متحركة أو ساكنة فى الأزل » .

قلنا : لم لا يجوز أن تكون متحركة ؟.

قوله « يلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير فى شىء واحد » .

قلنا : لا نسلم ، وهذا لأن المسبوق بالغير هو الحركة ، وغير المسبوق بالغير هو الجسم .

فإن قال « إذا كانت الحركة أزليـة كانت الحركة من حيث هى هى غير مسبوقة بالغير ، لكن الحركة من حيث هى هى مسبوقة بغير ، لأنها تغير وانتقال ، فتقتضى المسبوقية بالغير ، فيلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير فى الحركة » .

قلنا : إذا ادعيتم ذلك فنقول : لا نسلم أن الجسم لو كان أزلياً لكانت الحركة من حيث هى هى حركة أزلية ، ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزلياً ، ويصدق عليه أنه متحرك دائماً بأن تتعاقب عليه الحركات المعينة ؟ ولا يصدق على الحركات الموجودة فى الأعيان أنها أزلية ، ضرورة اتصاف كل واحد منها بكونها مسبوقة بالغير .

قلت : هذا مضمونه ما نبه عليه فى غير هذا الموضع : أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذى لم يزل ولا يزال .

وأما قوله « لو كانت الأجسام متحركة لكانت لا تخلو عن الحوادث »

قلنا : نعم ، ولكن لم قلتم بأن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؟ .

قوله « لولم يكن كذلك لكان الحادث أزلياً » .

قلنا : لانسلم ، وإنما يلزم ذلك لو كان شىء من الحركات بعينها لازما للجسم، وليس كذلك ، بل قبل كل حركة حركة ، لا إلى أول [إلى ما لانهاية] .

قلت : هذا من نمط الذى قبله ، فإن الأزلى اللازم هو نوع الحادث ، لا عين الحادث .

قوله « لو كانت حادثة فى الأزل لكان الحادث اليومى موقوفا على انقضاء مالا نهاية له »

قلنا : لا نسلم ، بل يكون الحادث اليومى مسبوقا بحوادث لا أول لها ، ولم قلتم : إن ذلك غير جائز ؟ .

قلت : مضمونه أن يكون موقوفا على انقضاء مالا ابتداء له ، ولا أول له ، وهو لا نهاية له من الطرف الأول ، لكن له نهاية من الطرف الآخر .

قوله « لو كانت متحركة فى الأزل لحصلت جملتان ، إحداهما : من الحركة اليومية ، والثانية : من الحركة التى وقعت فى الأمس » .

قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك لو كانت الحركات مجتمعة فى الوجود .

قلت : هذا مضمونه أن التطبيق لا يكون إلا بين موجودين ، ولكن يقال التطبيق فى الخارج لايكون إلا بين موجودين ، ولكن يمكن تقدير التطبيق بين معدومين لا سيما إذا كانا قد دخلا جميعاً فى الوجود ، فالمطبق بينهما إما أن يكونا مقدرين فى الأذهان لا يوجدان فى الأعيان بحال كالأعداد المجردة عن المعدودات ، أو معدومين منتظرين كالمستقبلات ، أو معدومين ماضيين كالحوادث المتقدمة ، أو موجودين كالمقادير الموجودة والمعدودات الموجودة .

ويجاب عن هذا بجواب ثان ، وهو : أن الجملتين اللتين طبقت إحداهما على الأخرى مع التفاوت فى أحد الطرفين وعدم التناهى فى الآخر ، هما متفاضلتان فى الطرف الواحد ، وتنطبق إحداهما على الأخرى فى الطرف الآخر ، فلا يصدق ثبوت مطابقة إحداهما للأخرى مطلقاً ، ولا نفى المطابقة مطلقاً ، بل يصدق ثبوت الانطباق من أحد الطرفين وانتفاؤه من الآخر ، وحينئذ فلا يكون الزائد مثل الناقص ، ولا يكونان متناهيين .

وإذا قال القائل « نحن نطبق بينهما من الطرف الذى يلينا ، فإن استويا لزم أن يكون الزائد مثل الناقص ، وأن يكون وجود الزيادة كعدمها ، والشىء مع عدم غيره كهو مع وجوده ، وإن تفاضلا لزم أن يكون مالا يتناهى بعضه متفاضلا » .

قيل : التطبيق بينهما من الجهة المتناهية مع تفاضلهما ممتنع ، وفرض الممتنع قد يلزمه حكم ممتنع ؛ فإن الحوادث الماضيــة من أمس إذا قدرت منطبقة على الحوادث الماضية فى اليوم كان هذا التطبيق ممتنعاً ؛ فإنه يمتنع أن يطابق هذا هذا ، فإن الجملتين متفاضلتان ، ومع التفاضل يمتنع التطبيق المستلزم للمعادلة والاستواء .

وإذا قال القائل « أنا أقدر المطابقة فى الذهن وإن كانت ممتنعة فى الخارج » قيل له : فقد قدرت فى الذهن شيئين مع جعلك أحدهما أزيد من الآخر من الطرف الواحد ، ومساوياً له من الطرف الآخر . ومعلوم أنك إذا قدرت هذا

لم يكن تفاضلهما ممتنعاً ، بل كان الواجب هو التفاضل . ودليلك مبنى على تقدير التطبيق ؛ فيلزم التفاضل فيما لا يتناهى ، وكل من المقدمتين باطل ، فإن قدرت تطبيقهـا صحيحاً عدلياً فهو باطل ، وإن قدرته وإن كان ممتنعاً لم يكن التفاضل فى ذاك ممتنعا ، فدعواك أن التفاضل ممتنع فيما قدرته متفاضلا ممنوع ، بل مع تقدير التفاضل يجب التفاضل من جهة التفاضل ، ولا يستلزم التفاضل من الجهة الأخرى .

قال الأبهرى : وإن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون متحركة فى الأزل ولـكن لم لا يجوز أن تكون ساكنة ؟

قوله « بأن المؤثر فى السكون إما أن يكون حادثاً أو أزلياً »

قلنا : لم قلتم بأنه لو كان أزلياً للزم دوام السكون ؟ ولم لا يجوز أن يكون تأثيره فيه موقوفا على شرط عدمى أزلى ؟ والعدمى الأزلى جائز الزوال ، فإذا زال الشرط زال السكون .

قلت : لقائل أن يقول : العرض الأزلى إنمـا يزول بسبب حادث ، والقول فيه كالقول فى غيره ، بل لا يزول إلا بسبب حادث ، فيحتاج إلى حدوث سبب يحدث ليزول السكون ، وهو يقول : المقتضى لزوال السكون كالمقتضى لحدوث العالم ، وهو الإرادة المسبوقة بإرادة لا إلى أول ، لكن هذا التقدير يصحح القول بحدوث العالم .

فيقال : إن كان الجسم أزلياً وأمكن حدوث الحركة فيه كان المقتضى لحركته مجوزاً لحدوث العـالم ، لـكن هذا يبطل حجة الفلاسفة ، ولا يصحح حجية أن الجسم الأزلى يمتنع تحريكه فيما بعد .

وأيضا فإن ههنا بحثاً آخر ، وهو أن السكون هل هو أمر ثبوتى مضاد للحركة أو هو عدم الحركة عمـا من شأنه أن يتحرك ؟ وفيه قولان معروفان ، فإذا كان عدميا لم يفتقر إلى سبب .

قال: وأما الطريقة التي يسلكها في كون الباري فاعلا بالاختيار فمن وجهين :

أحدهما : أنه لو كان موجبا بالذات وجب أن لا ينفك عنه العالم ، فيلزم إما قدم العالم ، وإما حدوث الباري تعالى .

الثاني: أنه لو كان موجباً بالذات لما حصل تغير في العالم ،لأنه يلزم من دوامه دوام معلوله ، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح ، ويلزم من دوام معلوله دوام معلول معلوله ، وهكذا إلى أن يلزم دوام جميع المعلولات .

قال الأبهري « الاعتراض : أما الوجه الأول فلانسلم أن القدم منتف ، وأما الحجة التي ذكرها فقد مر ضعفها ، وأما الثاني فلا نسلم أنه لو كان موجبا بالذات للزم دوام معلولاته ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان جميع معلولاته قابلة للدوام ، وهذا لأن من جملة معلولاته الحركة ، وهي غير قابلة للبقاء » .

ولقائل أن يقول : اعتراض الأبهري هنا ضعيف .

أما الأول فيقال : هب أن ما ذكره على انتفاء القدم ضعيف ، لكن لايلزم من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول ، وأنت قد بينت ضعف دليل الفلاسفة على القدم ، وإذا كان القول بالموجب بالذات يستلزم قدم العالم ، ولا دليل لهم عليه ، كان قولهم أيضاً لا دليل عليه .

والأبهري قد ذكر في غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم ، ولكن إن كان قصده بيان فساد ما ذكره الرازي فالرازي ذكر وجهين ، وهب أن الأول ضعيف ، لكن الثاني قوي ؛ وهو قوله « لو كان موجبا بالذات ماحصل تغير في العالم » .

وتحرير ذلك أن يقال : الموجب بالذات يراد به العلة التامة التي تستلزم معلولها ، ولو كانت شاعرة به ، ويراد به ما يفعل بغير إرادة ولا شعور ، وإن كان فعله متراخيا . ومن المعلوم أنه لم يقصد إفساد القسم الثاني ، وإنما قصد إفساد القسم الأول .

فيقال : إذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها كان معلولها لازما لها ، ومعلول معلولها لازما ، فيمتنع تأخر شيء من لوازمها ولوازم لوازمها ، فلا يكون هناك شيء محدث ، فلا يحصل فى العالم تغير .

وأما قول المعترض « إنما يلزم أن لو كانت جميع معلولاته قابلة للقدم ، والحركة لا تقبله » .

فيقال : هذا الاعتراض باطل لوجوه :

أحدها : أنه إذا جاز أن تكون العلة التامة التى تستلزم معلولها لها معلول لا يقبل البقاء وهو الحركة والحوادث تحدث بسببه جاز أن يكون ذلك المعلول حوادث يقوم بها ، وتكون كل الأمور المباينة موقوفة على تعاقب تلك الحوادث كما قد ذكره الأبهرى نفسه فى الإرادات المتعاقبة ، وقال : يجوز أن يكون للبارى إرادات حادثة ، وكل واحدة منها تستند إلى الأخرى ، ثم تنتهى فى جانب النزول إلى إرادة تقتضى حدوث العالم ، فيلزم حدوثه ، وإذا كان هذا جائزاً امتنع أن يكون موجباً بذاته بمعنى أنه يستلزم موجباته ، بل يجوز مع هذا أن يتأخر عنه موجباته ؛ وعلى هذا فلا يكون العالم قديماً ، وليس هذا هو الموجب بذاته فى هذا الاصطلاح الذى تكلم به الرازى ، وأراد به إفساد قول الفلاسفة الدهرية ، فإن الموجب بذاته فى هذا الاصطلاح الذى بينه و بينهم هو العلة التامة التى تستلزم معلولها .

الوجه الثانى ـ أن يقال : إن أردتم بالموجب بالذات مايستلزم معلوله ؛ فالتغيرات التى فى العالم تبطل كونه موجباً بهذا الاعتبار ، و إن أردتم بالموجب بالذات ماقد تكون مفعولاته أمراً لا يلزمه ، بل يحدث شيئاً بعد شيء ، فحينئذ إذا وافقكم المنازعون على تسميته موجبا بالذات لم يكن فى ذلك ماينافى أن تكون مفعولاته تحدث شيئاً بعد شيء ، ولا يمتنع أن تكون هذه الأفلاك من جملة الحوادث المتأخرة ، فبطل قولكم .

الوجه الثالث : ذلك المعلول الذى لا يقبل الدوام كحركة الفلك : هل البارى موجب له بذاته بوسط أو بغير وسط ، أو إيجابه له موقوف على حادث آخر ؟

فإن قيل بالأول ، لزم قدم الحركات المتعاقبة ، وأن تكون قابلة للدوام ، وهو ممتنع .

وإن قيل بالثانى ، قيل : فإيجابه لما تأخر من هذه الحركة إما أن يكون موقوفاً على شرط أو لا يكون ، فإن لم يكن موقوفاً على شرط لزم تقدمه لتقدم الموجب الذى لا يقف تأثيره على شرط ، وهو ممتنع .

وإن قيل : بل إيجابه للجزء الثانى مشروط بحدوث الجزء الأول وهلم جراً : كان معناه أن إيجابه لكل جزء مشروط بوجود جزء آخر قبله ، وهو ليس علة تامة لشىء من تلك الأجزاء ، فيجب أن لا يحصل شىء منها ، لأن تلك الأجزاء متعاقبة أزلا وأبداً ، وما من وقت يفرض إلا وهو مشابه من الأوقات ، فليس هو فى شىء من الأوقات علة تامة لشىء من الحوادث ؛ فيكون إحداثه لكل حادث مشروطاً بحادث لم يحدثه ، والقول فى ذلك الحادث الذى هو شرط كالقول فى الحادث الذى هو مشروط ، فإذا لم يكن محدثاً للأول فلا يكون محدثاً للثاني ، فلا يكون محدثاً لشىء من الحوادث على قولهم « هو علة تامة » وهو المطلوب . فإنه لو قال « لو كان موجباً بذاته لما حصل فى العالم شىء من التغير » وهذا يهدم قولهم ؛ فإنهم بين أمرين : إما أن يقولوا ليس بعلة تامة لمعلولاته ، أو يقولوا : معلولاته مقارنة له ، فأما جمعهم بين كونه علة تامة فى الأزل و بين كون المعلول يوجد شيئاً فشيئاً ، فَجَمْعٌ بين الضدين .

فإن العلة التامة : هى التى تستلزم معلولها لا يتأخر عنها معلولها ، ولا يقف اقتضاؤها على غيرها ، وهم يقولون : إنه فى كل وقت ليس علة تامة لما يحدثه فيه ، بل فعله مشروط بأمر متقدم ، وليس هو علة تامة لذلك الشرط المتقدم ، فلا يكون علة تامة لا للمتقدم من الحوادث ولا للمتأخر ؛ فلا بد للحوادث من مقتضٍ آخر .

وهذا لا يرد على من يقول « أحدث الحوادث بإرادات متعاقبة أو أفعال متعاقبة » فانه لايقول : هو موجب بنفسه للممكنات ، ولا يقول : هو فى الأزل علة تامة لها ، بل يقول : ليس بعلة أصلا لشىء من مخلوقاته ، بل فعلها بمشيئته وقدرته ، إذ الفعل الثانى منه مشروط بالأول ، لأن الأفعال الحادثة لا تكون إلا متعاقبة ، وليس هو موجباً بذاته لشىء من تلك الأفعال ، ولا المفعولات بها ، ولا يلزم من ذلك لا قدمُ شىء من الأفعال بعينه ، ولاقدمُ شيء من المفعولات بعينه لا فلك ولا غيره ، والحوادث جميعُها التى فى العالم والتغيرات يحدثها شيئاً بعد شىء ، بأفعاله الحادثة شيئاً بعد شىء ؛ فكل يوم هو فى شأن ، بخلاف ما إذا قالوا « هو علة تامة مستلزمة لمعلولها » وجعلوا من المعلولات ما لا يكون إلا شيئاً فشيئاً ، فإن هذا جمع بين المتنافيين ، بمنزلة من قال : معلوله مقارن له ، معلوله ليس مقارنا له .

و إذا قالوا : هو موجب بنفسه للفلك وأجزاء العالم الأصلية ، وليس موجباً بنفسه للحوادث المتجددة ، بل إيجابه لها مشروط بما يكون قبلها من الحوادث .

قيل : هذا حقيقة قولكم ، وحينئذ فلا يكون نفسه موجباً لشىء من الحوادث ، لا الأول ولا الثانى ، لا بوسط ولا بغير وسط ، وهو المطلوب ، فالقول بالموجب بالذات وحدوث المحدثات عنه بوسط و بغير وسط جمع بين النقيضين .

ثم هذا القول يبطل قولكم بكونه موجباً للعالم بذاته ، لأنهم يقولون : إن العالم لا قيام له بدون الحركة ، و إنها صورته التى لولا هي لبطل ، فإذا كان إيجابه للعالم بدون الحركة ممتنعاً ، و إيجابه للحركة فى الأزل ممتنعاً : لم يكن موجباً لا للعالم ولا للحركة ؛ فإن المبدع المشروط بشرط يمتنع إبداعه بدون إبداع شرطه ، و إبداع شرطه ممتنع على أصلهم ، فإذن إبداعه ممتنع ، وهذا لأنهم جعلوا البارى ليس له فعل يقوم بذاته أصلا ، ولا يتجدد منه شىء ، ولا فيه شىء أصلا ، وعندهم أن ما كان كذلك لا يحدث عنه شىء أصلا .

ثم قالوا : الحوادث كلها صادرة عنه ، لأن الحركة لم تزل ولا تزال صادرة

عنه ، وكيف تصدر حركات لم تزل ولا تزال فى أمور ممكنة عن شىء لا يحدث عنه ولا فيه شىء على أصلهم ؟ .

ومما يوضح هذا أن قدماء هؤلاء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه كانوا يقولون: إن الأول محرك للعالم حركة الشوق ، كتحريك المحبوب لمحبه ، والإمامِ المقتدَى به للمؤتم المقتدى به ، وبهذا أثبتوه ، وجعلوه علة للعالم ، حيث قالوا : إن الفلك لا يقوم إلا بالحركة الإرادية ، والحركة الإرادية لا تتم إلا بالمراد المحبوب الذى يحرك المريد حركة اشتياق ، فالبارى عندهم علة بهذا الاعتبار ، وهو بهـذا الاعتبار لم يبدع الأفلاك ولا حركاتها ، لـكن هو شرط فى حصول حركتها ، وعلى هـذا القول فقد يقال : العالم قديم واجب بنفسه ، بل هم يصرحون بذلك ، والأول الذى هو المحبوب واجب قديم بنفسه ، كما يقول آخرون منهم ، بل العالم واجب قديم بنفسه ، وليس هناك علة محبوبة محركة له بالشوق خارجة عن العالم ، وإذا كان كذلك كانت الحركات حادثة فى واجب بنفسه ، وإذا لزمهم كون الواجب بنفسه محلا للحوادث والحركات ، لم يكن معهم مايبطلون به كون الأول كذلك ؛ وحينئذ فلا يكون لهم حجة على كونه موجبا بالذات ، وهم يعترفون بذلك ، وإنما نفوا عن الأول ذلك لـكونه ليس جسما عند أرسطو وأتباعه ، ولا دليل لهم على ذلك إلا كون الجسم لا يمكن أن يكون فيه حركة غير متناهية ، بناء على أن الجسم متناه ، فيمتنع أن يتحرك حركة غير متناهية .

هذه الحجة عمدتهم ، وهي مَغْلطية من أفسـد الحجج ، فإنه فرق بين ما لا يتناهى فى الزمان ، بل يحدث شيئاً بعد شىء ، وبين ما لا يتناهى فى المقدار ، والنزاع إنما هو فى حركة الجسم دائماً حركة لا تتناهى ، ليس هو فى كونه فى نفسه ذا قَدْر لا تتناهى ، فأين هذا من هذا ؟ وهذا مبسوط فى موضع آخر .

ويقال لهم : حدوث الحوادث عن فاعل لا يحدث فيه شىء : إما أن يكون ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً ؛ فإن كان ممكناً أمكن حدوث الحوادث جميعها عن

الأول بدون حدوث شيء كما يقوله من يقوله من أهل الكلام وغيرهم من المعتزلة والكلابية وغيرهم ، وإن كان ممتنعاً بطل قولهم بحدوث الحوادث الدائمة عنه مع أنه لم يحدث فيه شيء ، وهذا أفسد .

وإذا قالوا : أولئك خصصوا بعض الأوقات بالحدوث بدون سبب حادث من الفاعل .

قيل : وأنتم جعلتم جميع الحوادث تحصل بدون سبب حادث من الفاعل ، وإذا قلتم لهم : كيف يحدث بعد أن لم يكن محدثاً بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة ؟

قالوا لكم : فكيف تحدث الحوادث دائماً بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة ؟ بل بدون وجود ذلك ، وأنتم تقولون : يحدث للفلك تصورات وإرادات ، وهى سبب الحركات المتعاقبة ، فما السبب الموجب لحدوث تلك الحوادث ، ولم يحدث شيء أصلا يوجب حدوثها ؟ .

ولو قال قائل : الإنسان دائماً يتجدد له تصورات وإرادات وحركات بدون سبب حادث ، ولا يحدثها محدث أصلاً ، ألم يكن ذلك ممتنعاً ؟.

فإن قيل : بإحداثه للأول استعان على إحداث الثانى .

قيل : فما الموجب لإحداثه الأول ، وهو لم يزل فى إحداث إذا قدر أزلياً لم يكن هناك أول ، بل لم يزل فى إحداث .

فإن قيل : تلك الحوادث التى للانسان صدرت عن العقل الفعال بدون سبب حادث .

قيل : فالعقل الفعال دائم الفَيْض عندهم ، فلم خَصَّ هذه التصورات والإرادات والحركات بوقت دون وقت ؟ .

قالوا : لعدم استعداد القوَابل ، فإذا استعدَّ الإنسان للفيض أفاض عليه واهب الصور .

فإذا قيل لهم : فما الموجب لحدوث الاستعداد ؟ .

قالوا : مايحدث من الحركات الفلكية والامتزاجات العنصرية ، فلا يجعلون العقل الفعال هو الموجب لما يحدث من الاستعداد ، بل يحيلون ذلك على تحريكات خارجة عنه وعن إفاضته .

فان قالوا مثل هذا فى الأول لزم أن يكون المحدث لشروط الفَيْض غيره ، وشبهوه بالعقل فى كونه لا يفيض عنه إلا بعض الأشياء دون بعض ، لكن الفعال تحدث عنه الأشياء شيئاً بعد شىء عندهم ، أما الأول فلا يحدث عنه شىء ، بل معلوله لازم له ، فهو أنقص رتبة فى الإحداث عندهم من الفعال

وإن قالوا : بل هو المحدث للشروط شيئاً فشيئا .

قيل : أنتم قلتم فى الفعال « إنه دائم الفيض ، لا يخص من تلقاء نفسه وقتاً دون وقت بفيض » فالأول إذا خص وقتادون وقت من تلقاء نفسه بشىء لم يكن فياضاً بل كان الفياض أجود منه ، وإن كان التخصيص من غير تلقاء نفسه كان ذلك لمشارك له فى الفعل ، كما فى الفياض .

فهم بين أمرين : إما أن يجعلوه عاجزا عن الانفراد بالإحداث كالفعال ، بل أدنى منه ، وإما أن يجعلوه بخيلا لا فياضاً ، فيكون الفعال أجود منه .

وأيضاً فإذا قالوا : إنه علة تامة وموجب تام لمعلوله وموجبه ، وفاعل تام فى الأزل لمفعوله ، فجعلوا ما سواه معلوله ومفعوله وموجبه ، وإن كان بعض ذلك بوسط ، كان هذا ممتنعا فى صرائح العقول ، فإن الموجب التام والعلة التامة والتكوين التام إما أن يقول القائل : يجوز تراخى المكون عنه ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ، وإما أن يقول : هو مستلزم له .

فإن قيل بالأول أمكن تراخى المفعولات كلها ، وبطل قولهم بوجوب قدم شىء من العالم ، بل يمتنع قدم شىء من العالم لامتناع مقارنة الكون للمكوّن .

وإن قيل بالثانى فلا يخلو : إما أن يقال : يجب اقتران مفعوله به فى الزمان ، بحيث يكون معه لا يكون عقب تكوينه ، وإما أن يقال : بل كون الكائن إنما يكون عقب تكوين المكوّن .

فإن قالوا بالأول كما يدعونه لزمهم أن لا يحدث فى العالم شىء ، وهو خلاف الحس والمشاهدة .

وإن قالوا بالثانى لزم أن يكون كل معلول له مسبوقا بغيره سبقا زمانيا ، فلا يكون شيء من العالم قديما أزليا معه . وهو المطلوب .

وإذا كان اقتران المفعول بفاعله فى الزمان ممتنعاً على تقدير دعوى استلزامه له ، فاقترانه به على تقدير عدم وجوب الاستلزام أولى .

فتبين أنه يمتنع قدم شىء من العالم على كل تقدير . وهذا بَيِّن لمن تصوّره تصوّرا تاماً .

ولكن وقع اللَّبْسُ والضلال فى هذا الباب من جهة أن الجهمية والمعتزلة ، ومَن وافقهم من أهل الكلام ، لما ادعوا مايمتنع فى صريح العقل عند هؤلاء — من كون المؤثر التام يتأخر عنه أثره والحوادث تحدث بدون سبب حادث — فرَّ هؤلاء إلى أن جعلوا المؤثر يقترن به أثره ، ولا يحدث حادث إلا بسبب حادث ، ولم يحققوا واحدا من الأمرين ، بل كان قولهم أشد فسادا وتناقضا من قول أولئك المتكلمين ؛ فإن كون المؤثر يستلزم أثره يراد به شيآن :

أحدهما : أن يكون الأثر المكوّن المفعول المصنوع مقارنا للمؤثر ولتأثيره فى الزمن ، بحيث لايتأخر عنه تأخراً زمانيا بوجه من الوجوه ، وهذا ممايعرف جمهورُ العقلاء بصريح العقل أنه باطل فى كل شىء ، فليس معهم فى العالم مؤثر تام يكون زمنه زمن أثره ، ويكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير ، بل إنما يعقل التأثير أن يكون الأثر عقب المؤثر ، وإن كان متصلا به كأجزاء الزمان والحركة الحادثة شيئاً بعد شىء ، وإن كان ذلك متصلا . أما كون الجزء الثانى

من الزمان والحركة مقارناً للجزء الأول فى الزمن فهذا مما يعلم فساده بصريح العقل.
وهذا معلوم فى جميع المؤثرات الطبيعية والإرادية، وما صار مؤثراً بالشرع وغير الشرع

فإذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق، ولعبده: أنت حر، فالطلاق والعتاق لا يقع مع التكلم بالعتق والإعتاق، وإنما يقع عقب ذلك.

وإذا قال «إذا طلقت فلانة ففلانة طالق» لم تطلق الثانية إلا عقب طلاق الأولى، لا مع تطليق الأولى فى الزمان، وهذا الذى عليه عامة العلماء قديماً وحديثاً، ولكن شِرْذِمَة من المتأخرين الذين استزلّ هؤلاء عقولهم ظنوا أن الطلاق يكون مع التكلم فى الزمان، وهذا غلط عند عامة العلماء.

وكذلك إذا قال «إذا مت فأنت حر» فالمدبر يعتق عقب موت سيده، لا مع موت سيده.

وهكذا فى الأمور الحسية، إذا قال «كسرت الإناء فانكسر» و «قطعت الحبل فانقطع» فانكسار المنفعل وانقطاعه يحصل عقب كسر الكاسر وقطع القاطع، ولهذا إذا لم يكن المحل قابلا قيل «قطعته فلم ينقطع، وكسرته فلم ينكسر» كما يقال: علمته فلم يتعلم، ولفظ «التعليم، والقطع، والكسر» ونحو ذلك يراد به الفعل التام الذى يستلزم أثره، فهذا كالعلة التامة التى تستلزم معلولها لا تقبل التخصيص، ويراد به المقتضِى الموجب المتوقف اقتضاؤه على شروط، فهذا قد يتخلف عنه موجبه.

ومن هذا الباب قوله تعالى (٢ : ٢ هدى للمتقين) وقوله (٧٩ : ٤٥ إنما أنت منذر من يخشاها) وقوله (٣٦ : ١١ إنما تنذر من اتبع الذكر) فالمراد به الهدى التام المستلزم لحصول الاهتداء، وهو المطلوب فى قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وكذلك الإنذار التام المستلزم خشية المنذَر وحذره مما أنذر به من العذاب، وهذا بخلاف قوله (٤١ : ١٧ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) فالمراد به البيان والإرشاد المقتضى للاهتداء، وإن كان موقوفاً على شروط وله موانع.

وهكذا إذا قيل : هو موجب بذاته ، أو علة ، ونحو ذلك ، إن أريد بذلك : أنه موجب مايوجبه من معقولاته بمشيئته وقدرته فى الوقت الذى شاء كونه فيه ، فهذا حق ، ولا منافاة بين كونه موجباً وفاعلا بالاختيار على هذا التفسير .

وإن أريد به أنه موجب بذات عَرِية عن الصفات ، أو موجب تام لمعلول مقارن له ـ وهذا قول هؤلاء ـ وكل من الأمرين باطل .

فقد قامت الدلائل اليقينية على اتصافه بصفات الإثبات ، وقامت الدلائل اليقينية على امتناع كون الأثر مقارناً للمؤثر وتأثيره فى الزمان ، ولو كان فاعلا بدون مشيئته وقدرته كالمؤثرات الطبيعية ، فكيف فى الفاعل بمشيئته وقدرته ؟ فإن هذا مما يظهر للعقلاء امتناع أن يكون شىء من مقدوراته قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال ، فمن تصوَّر هذه الأمور تصوّراً تاما علم بالاضطرار أنه يمتنع أن يكون فى العالم شىء قديم ، وهو المطلوب .

فإن قال قائل : المنازعون لنا الذين يقولون : لم يزل متكلماً إذا شاء ، أو لم يزل فاعلا إذا شاء ، أو لم تزل الإرادات والكلمات تقوم بذاته شيئاً بعد شىء ، ونحو ذلك ، هم يقولون بحدوث الحوادث فى ذاته شيئاً بعد شىء ، فنحن نقول بحدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئاً بعد شىء ، إما حدوث تصوُّرات و إرادات فى النفس الفلكية ، و إما حصول حركات الفلك المتعاقبة ، فلم كان قولنا ممتنعاً وقولهم ممكناً ؟ .

قيل لهم : أنتم قلتم : إنه مؤثر تام ، أو علة تامة فى الأزل ، فلزمكم أن لا يتأخر عنه شىء من آثاره ، سواء كانت صادرة بوسط أو بغير وسط ، فإذا قلتم : صدر عنه عقل ـ مثلا ـ والعقل أوجب نفساً فلكية وفلكا ، أو ماقلتم . قيل لكم : المعلول الأول إن كان تاما من كل وجه لا يمكن أن يحدث فيه شىء ؛ فهو أزلى كان معلوله العقل معه أزلياً ؛ فإن العقل حينئذ يكون علة تامة

فى الأزل فيلزم أن يكون معلوله معه أزلياً ، وهكذا معلول المعلول ، وهلم جراً .

وإذا قلتم : الحركة لا تقبل البقاء .

قيل لكم : فيمتنع أن يكون لها موجب تام فى الأزل ، بل يكون الموجب لها غير تام فى الأزل ، بل صار موجباً بعد أن لم يكن موجباً ، وحدوث كونه موجباً يمتنع أن يتوقف على أثر غيره ، إذ ليس هناك موجب غيره . ويمتنع أن يحدث تمام إيجابه منه ، لأنه علة تامة يجب اقتران معلولها بها فى الأزل ، فذلك التمام : إن كان قديماً لزم كون معلول المعلول قديماً ، وهلم جراً ، وإن كان حادثاً حدث عن العلة التامة الأزلية حادث بدون سبب حادث ، وهذا ينقض قولهم بامتناع حادث بلا سبب ، فأنتم بين أمرين ، أيهما قلتموه بطل قولكم : إن قلتم « إنه علة تامة فى الأزل » لزم أن لا يتأخر عنه معلوله . وإن قلتم « ليس بعلة تامة » لزم أن يحدث تمام كونه علة بدون سبب حادث ؛ فيلزمكم جواز حدوث الحوادث بلا سبب . وأيهما كان بطل قولكم ؛ فإنه إذا بطل كونه علة تامة فى الأزل امتنع قدم شىء من العالم ؛ وإن جاز حدوث الحوادث بلا سبب حادث بطلت حجتكم ، وجاز حدوث كل ما سواه .

وإذا قلتم « هو علة تامة للفلك دون حركاته » قيل لكم : هو علة للفلك ولحركاته المتعاقبة شيئاً بعد شىء ، فهل كانت علة تامة لهذه الحركات فى الأزل ، أم حدث تمام كونه علة لها شيئاً بعد شىء ؟ .

فإن قلتم « هو علة تامة فى الأزل » لزمكم إما مقارنتها كلها له فى الأزل ، وإما تخلف المعلول عن علته التامة ، وكلاهما يبطل قولكم .

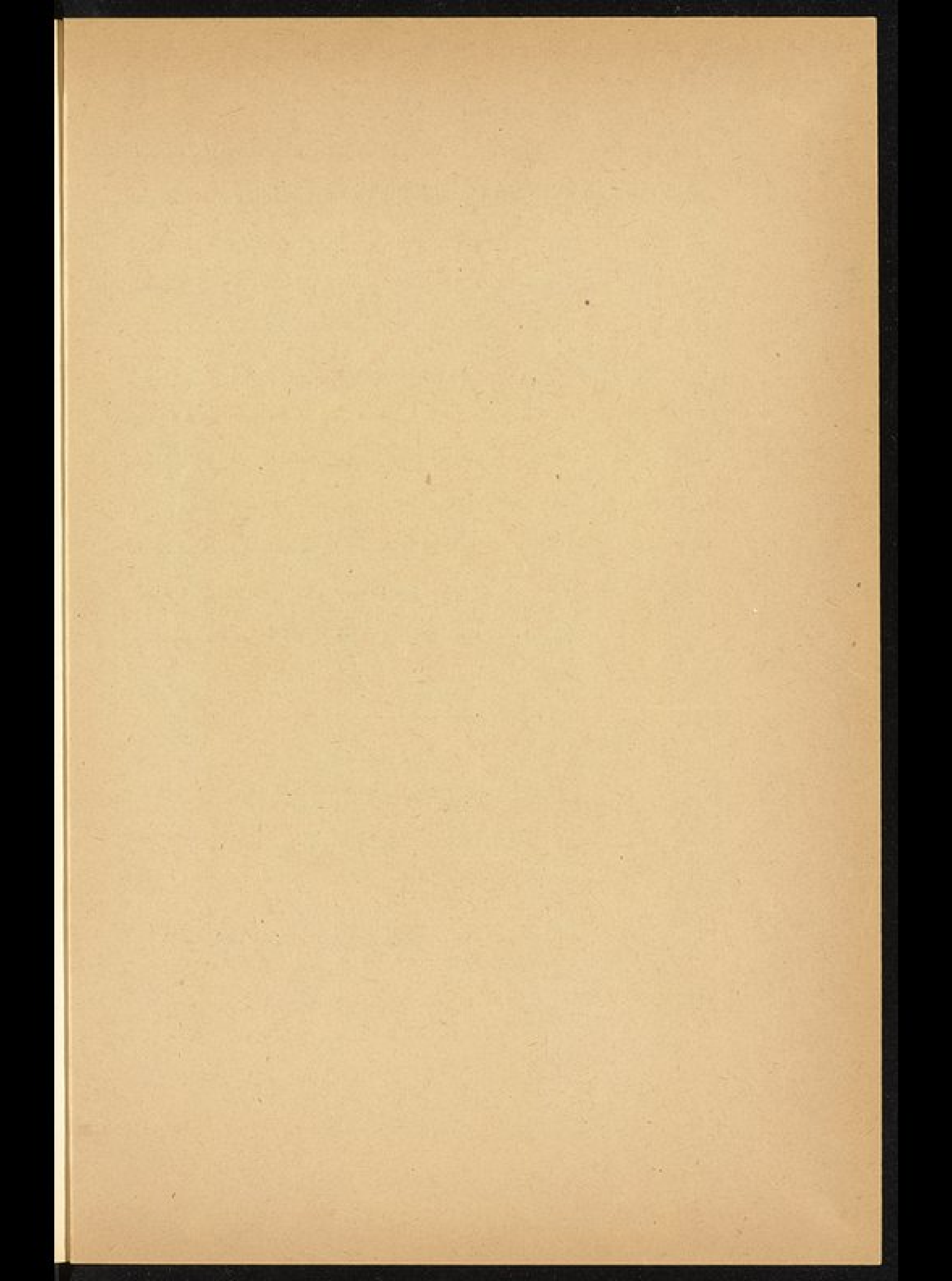
وإن قلتم « حدث تمام كونه علة لحركة حركة منها » قيل لكم : فحدوث التمام قد حدث عندكم بدون سبب حادث ، وذلك يستلزم حدوث الحوادث بلا سبب ، وهذا أمر بين لمن تصوره تصوراً تاماً ، ليس لهم حيلة فى دفعه .

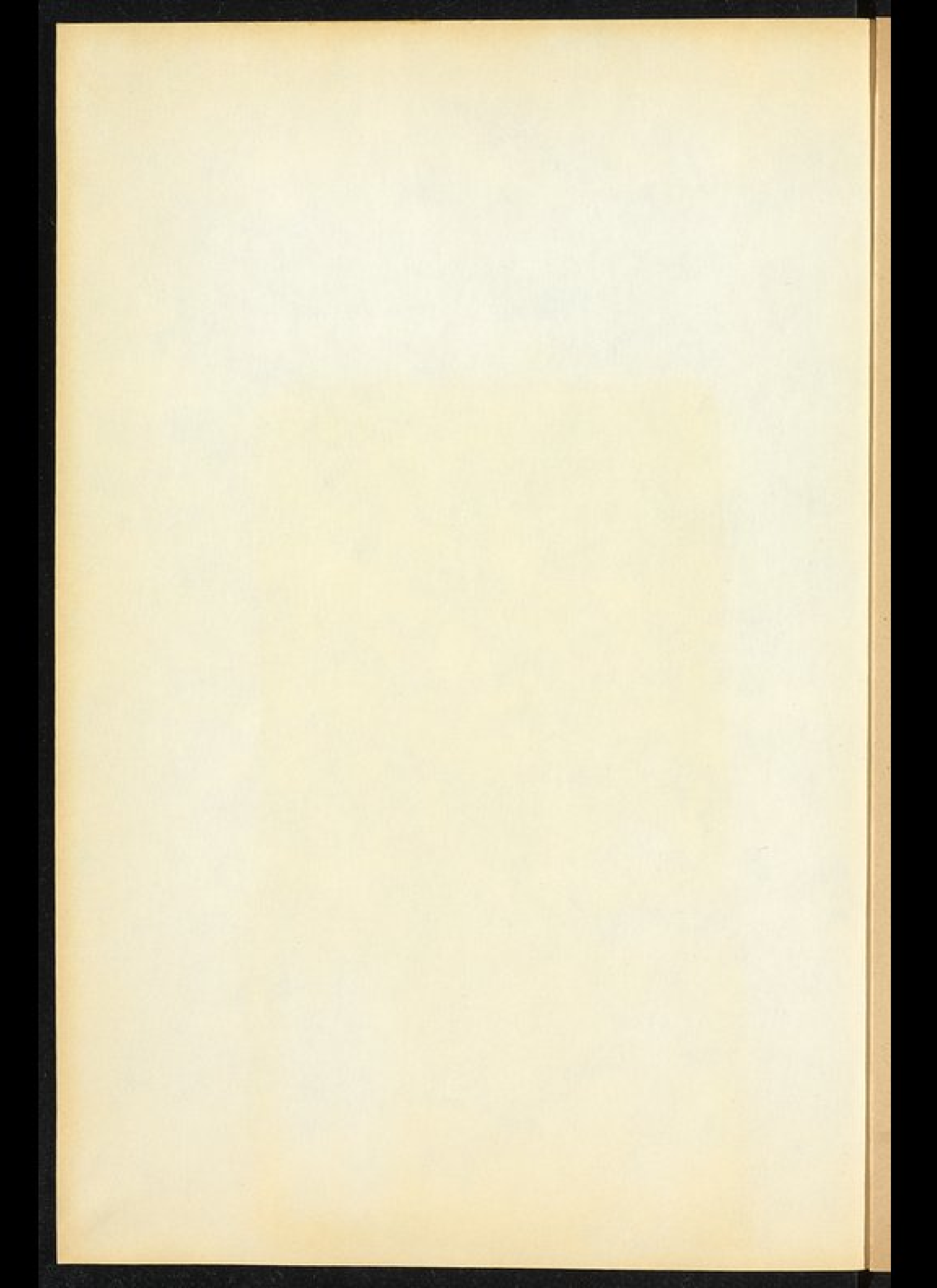
وأما الذين يقولون « إنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، أو فاعلا بمشيئته ، وإنه

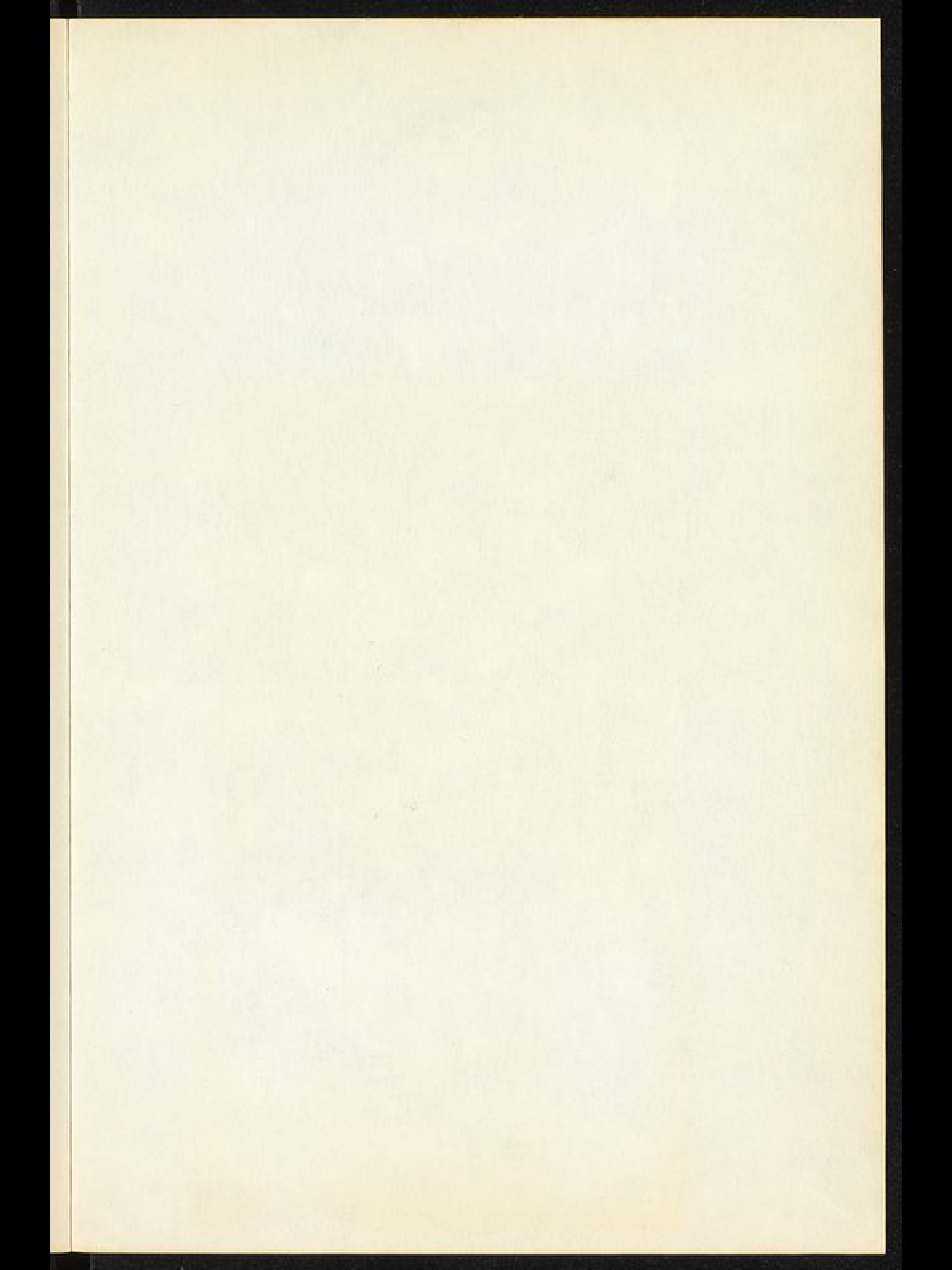
يقوم به إرادات أو كلمات متعاقبة شيئاً بعد شيء » فهؤلاء لا يجعلونه فى الأزل قط علة تامة ، ولا موجباً تاماً ، ولا يقولون : إن فاعلية شيء من المفعولات يتم فى الأزل ، بل عندهم كون الشيء مفعولا ومصنوعا مع كونه أزلياً جَمْعٌ بين النقيضين ؛ وإذا امتنع كونُ المفعول الذى هو الأثر المكون أزلياً امتنع كون تأثيره وتكوينه المستلزم له قديما أزليا ، فامتنع أن يكون علة تامة فى الأزل لشيء من الأشياء ، ولكن ذاته تستلزم مايقوم بها من الأفعال شيئا بعد شيء ، وكلما تم فاعليةمفعول وجد ذلك المفعول، كما قال تعالى (٣٦ : ٨٢ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) فكلما كَوَّنَ الشيء كَوَّنه فحصل المكون عقب تكوينه ، وهكذا الأمر دائماً ، فكل ماسواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن ، وتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجوداً فى الأزل ، بل إنما تم تخليقه وتكوينه بعدئذ ، وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكون المخلوق عقب التكوين والتخليق ، لامع ذلك فى الزمان . فأين هذا القول من قولكم ؟ !

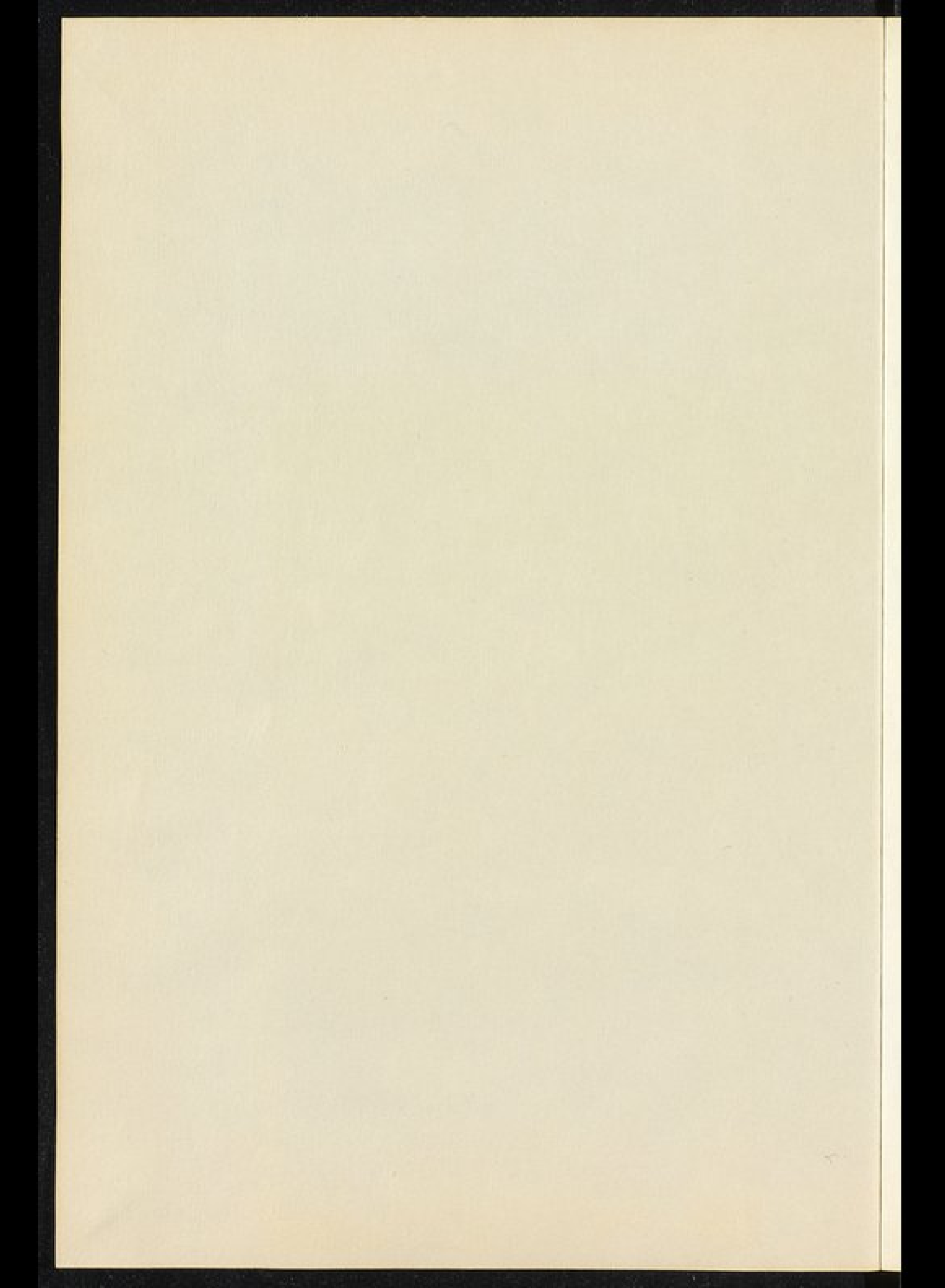
تم الجزء الأول من « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » ويليه الجزء الثانى إن شاء الله تعالى ، وأوله « فصل ـ ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى ـ إلخ » .

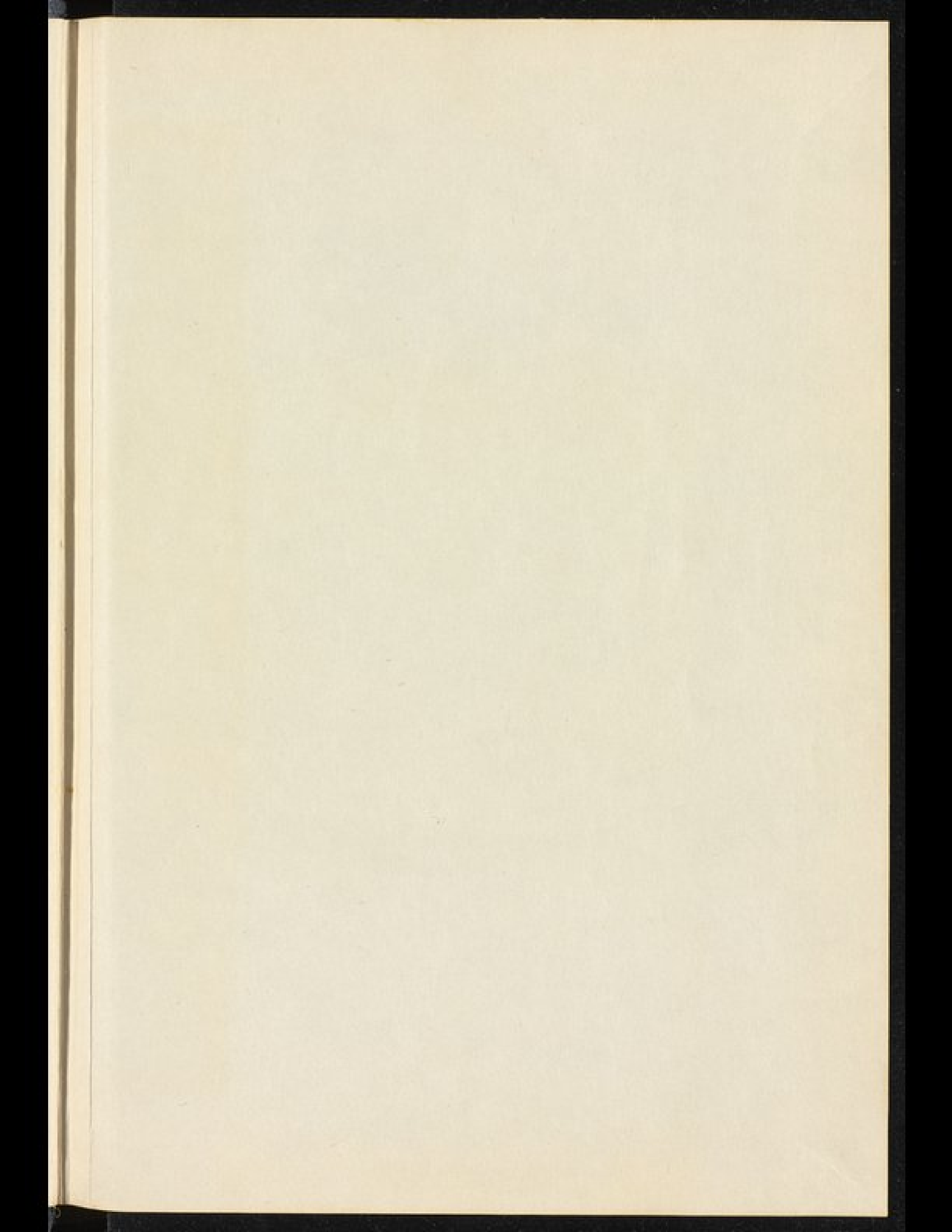
نسأل الله تعالى أن يوفق إلى إكماله ، بمنه وفضله .












COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0036759082

